

HISTOIRE DES CONCILES

TOME III

PREMIÈRE PARTIE

Imprimatur

F. Cabrol

HISTOIRE DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR

CHARLES JOSEPH HEFELE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE, ÉVÊQUE DE ROTTENBOURG

NOUVELLE TRADUCTION FRANÇAISE FAITE SUR LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE
CORRIGÉE ET AUGMENTÉE DE NOTES CRITIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

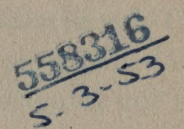
PAR

DOM H. LECLERCQ

BÉNÉDICTIN DE L'ABBAYE DE FARNBOROUGH

TOME III

PREMIÈRE PARTIE



PARIS
LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS
76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES
1909

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE[1]

L'inspection seule du nombre de pages (800 au lieu de 732 que contenait l'ancienne édition,) permet de se rendre compte des additions apportées au troisième volume de l'*Histoire des conciles*. Ces additions portent en particulier sur les paragraphes 284, 285, 289, 290, 296, 298, 314, 324, 360, 362, 366, 367, 368, 370, 374, 375, 378, 383, 384, 399, 406, 407, et 408. Plusieurs conciles connus depuis peu, ont pris la place qui leur revenait, de nombreuses et récentes recherches ont été utilisées, un certain nombre d'erreurs rectifiées, des omissions réparées. Les modifications les plus importantes sont relatives à Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, et au pape Honorius. En ce qui concerne Boniface j'ai utilisé les travaux récents de H. Hahn, Dünzelmann, Oelsner, Albertdingk-Thym et autres ; quant au pape Honorius, il m'a paru utile d'indiquer en détail les différences les plus importantes qui existent entre le texte de la deuxième édition et celui de la première. Déjà dans la première édition, et d'après l'opus-

1. Les éditeurs ont rejeté du t. II au t. III le « Livre XIVe » qu'on trouvera avec sa pagination en tête du présent volume. Cette légère modification nécessitée par l'abondance des appendices et le soin d'égaliser les volumes n'apporte aucune altération à l'ordonnance de l'ensemble ; il a donc paru préférable de donner en tête de ce tome IIIe la préface qui, dans l'original ne prend place qu'en tête du « Livre XVIe. »

On remarquera que l'annotation est moins étendue dans ce volume que dans les précédents, la raison en est dans la matière traitée qui ne comporte plns que rarement les longs exposés dogmatiques, mais seulement des considérations d'ordre disciplinaire à l'occasion desquelles on ne pouvait entrer dans des développements qui eussent empiété sur l'histoire des institutions. (H. L.)

cule latin, *Causa Honorii papæ*, j'avais pu déclarer que Honorius avait certainement eu une doctrine orthodoxe mais que malheureusement, surtout dans sa première lettre au patriarche Serge de Constantinople, il s'était exprimé dans le sens des monothélites. Je conserve cette opinion bien que, à la suite d'investigations réitérées et tenant compte d'écrits récemment publiés, j'ai modifié ou même supprimé complètement un certain nombre de détails contenus dans mon premier travail, et en particulier j'ai jugé moins sévèrement qu'autrefois la première lettre d'Honorius.

Il est incontestable qu'Honorius s'est servi de l'expression monothélite *una voluntas* (dans le Christ) et qu'il a blâmé le schiboleth de l'orthodoxie δύο ἐνέργειαι (*duæ operationes*) mais il n'y a là qu'un malentendu, car au début de la grande lutte dogmatique qui se livra à ce sujet il ne saisissait pas d'une manière assez précise le sens de ces deux expressions. Ainsi que je l'ai dit, j'avais soutenu qu'il professait une doctrine orthodoxe malgré les termes impropres et de sens hérétique dont il fit usage, j'ajoute que dans certains passages de ses deux lettres, il s'est efforcé de proclamer des opinions absolument orthodoxes.

Lorsqu'en particulier, il attribue au Christ dans sa première lettre, la *lex mentis*, il se conforme aux usages paulinistes (Rom., VII, 23) et il n'a d'autre idée en vue que la volonté humaine non corrompue du Christ ; par conséquent il montre l'existence dans le Christ de deux volontés : cette volonté humaine et la volonté divine.

Si cependant Honorius ne voulait attribuer au Christ qu'une volonté, c'est qu'en ce sens il comprenait dans le Christ l'unité morale de la volonté humaine non corrompue et de la volonté divine. On trouve également, dans la première lettre d'Honorius, des allusions prouvant qu'il reconnaissait dans le Christ deux énergies ou *operationes*, mais il s'exprime mieux à ce sujet dans sa seconde lettre, lorsqu'il écrit : « La nature divine, dans le Christ, opère ce qui est du ressort de la divi-

nité, mais la nature humaine accomplit ce qui appartient à la chair. » C'est-à-dire qu'il faut distinguer, dans le Christ, deux énergies ou *operationes*. Mais cependant comme Honorius s'est servi du terme monothélite *una voluntas* et qu'il a blâmé le terme orthodoxe δύο ἐνέργειαι, il a paru approuver le monothélisme et il a, en fait, contribué à favoriser l'hérésie.

Je maintiens comme dans la première édition, que ni les lettres d'Honorius, ni les actes du VI[e] concile œcuménique qui le condamna, n'ont été falsifiés. Malgré les objections du professeur romain Pennachi, pour lequel j'ai personnellement la plus haute estime, je persiste à accorder un caractère œcuménique aux sessions du concile qui jetèrent l'anathème sur Honorius. Le concile a simplement examiné le texte des lettres d'Honorius qui lui était soumis, il a reconnu qu'en fait, il s'était servi d'expressions hérétiques et avait blamé des termes orthodoxes, telle est la raison de sa sentence. Dès l'antiquité, les tribunaux se préoccupaient plus des faits eux-mêmes que des considérations psychologiques. Du reste, le VI[e] concile œcuménique lui-même, a reconnu que certains passages des lettres d'Honorius étaient en contradiction avec son monothélisme apparent.

Le pape Léon II a d'ailleurs fait ressortir avec plus de précision que le concile la nature de la faute d'Honorius ; d'après lui, il avait favorisé l'hérésie par négligence au lieu de l'étouffer dès le début par une claire exposition de la doctrine orthodoxe [1].

Rottenbourg, novembre 1876.

HEFELE.

1. Hefele ajoute une note sur le concile de Paderborn, de 780 ; nous l'omettons ici pour mettre ce passage à sa place chronologique. (H. L.)

T. II.

[798] # LIVRE QUATORZIÈME

DISCUSSION SUR LES TROIS CHAPITRES ET CINQUIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE [1]

CHAPITRE PREMIER

PRÉLIMINAIRES DU CINQUIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

258. Origine de la discussion sur les Trois Chapitres.

[799] Pour dépister Justinien et ses théologiens, acharnés à la poursuite des origénistes, Théodore Askidas, archevêque de Césarée en Cappadoce, souleva l'affaire des *Trois Chapitres*. Quoique partisan d'Origène, l'archevêque de Césarée avait dû souscrire à sa con-

1. Il serait trop long de citer tous les ouvrages ayant trait à la discussion sur les *Trois Chapitres* ; nous nous contenterons de mentionner les suivants : 1° *Dissertatio historica de synodo quinta*, par le cardinal Henri Noris, de l'ordre de Saint-Augustin, imprimée pour la première fois à Padoue, en 1673, conjointement avec la célèbre *Historia pelagiana* du même auteur ; elle a été réimprimée dans le premier volume de l'édition des *Œuvres complètes du cardinal Noris* publiées par les Ballerini, 1729, p. 550-820. Ces deux ouvrages, l'*Historia pelagiana* et la *Dissertatio*, ont entre eux une certaine liaison. L'augustinien Noris donna, dans son *Historia pelagiana*, carrière à son zèle contre les pélagiens, et s'efforça de prouver que le premier fauteur du pélagianisme, c'est-à-dire Origène, avait été anathématisé par le Ve concile œcuménique. Le jésuite Pierre Halloix nia que cette condamnation ait eu lieu, et attaqua, à ce sujet, d'une manière très vive, le Ve concile œcuménique, dans son livre : *Origenes defensus, sive Origenis Adamantii presb. amatoris Jesu, vita, virtutes, documenta, item veritatis super ejus vita, doctrina, statu, exacta disquisitio*, Leodii, 1648, in-fol. Noris lui répondit par une longue et savante dissertation, dans laquelle il défendait l'autorité du Ve concile, prouvait sa confirmation par

damnation, afin de conserver son rang à la cour, où il résidait presque continuellement ; mais pour empêcher le retour de pareils

différents papes, mettait en pleine lumière différents points en discussion, et, en particulier, certaines questions de chronologie ayant trait à la discussion des *Trois Chapitres*. Le but principal de Noris fut en outre de prouver que, dans le Ve concile œcuménique, Origène avait été anathématisé deux fois : une première fois seul, avant les huit sessions, dans lesquelles fut agitée la discussion des *Trois Chapitres*, et qui sont les seules dont nous possédions encore les actes, la seconde fois, après ces huit sessions, et cette fois conjointement avec ses deux principaux partisans, Didyme l'Aveugle et le diacre Évagrius, ami de saint Basile le Grand et de saint Grégoire de Nazianze. — 2° Le jésuite Jean Garnier écrivit, en réponse au cardinal Noris, la *Dissertatio de Va synodo*, et il l'ajouta comme appendice à son édition du *Chronicon Liberati*, Parisiis, 1675, in-8, réimprimé dans Galland, *Biblioth. Patrum*, t. XII, p. 163 sq. *P. L.*, t. LXVIII, col. 1051-1096. Plus tard, le P. Garnier retravailla cette dissertation, et l'ajouta avec plusieurs autres à son édition des Œuvres de Théodoret (*Auctuarium operum Theodoreti*) imprimée après sa mort par Hardouin, et réimprimée dans le t. v des *Œuvres de Théodoret*, édit. Schulze, 1774, p. 512-607. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 455-548. Il y a beaucoup de perspicacité dans cet ouvrage de Garnier ; bien des choses y sont justes ; mais il y a aussi bien des suppositions hasardées, bien des erreurs, et on y retrouve trop un esprit d'antagonisme contre le cardinal Noris. — 3° Les deux frères Ballerini, nés à Vérone, et compatriotes du cardinal Noris, écrivirent une *Defensio dissertationis Norisianæ de Synodo Va adversus dissertationem Patris Garnerii*, dans le t. IV de leur édition des *Œuvres du cardinal Noris*, p. 985-1050. Ils éclaircirent, en outre, l'histoire de la discussion sur les *Trois Chapitres* dans le troisième livre de leurs *Observationes* sur les *Œuvres* de Noris (4e vol. des *Œuvres du cardinal de Noris*, col. 945 sq.) et dans leur dissertation *De patriarchatus Aquileiensis origine*, *ibid.*, col. 1051 sq. — 4°. Dans le huitième volume de sa *Ketzerhistorie*, p. 4-468, Walch a écrit une longue mais prolixe dissertation sur l'histoire de la discussion sur les *Trois Chapitres*. — 5° Noël Alexandre a donné un extrait de Noris dans ses dissertations sur le VIe siècle. Cf. *Historia ecclesiastica*, Venetiis, 1770, in-fol., t. v, p. 436-454. [Cette longue note contient les renseignements essentiels, nous mentionnerons pour mémoire G. Gleitsmann, *De tribus capitulis*, in-4, Lipsiæ, 1687 ; J. M. Schrœckh, *Christliche Kirchengeschichte*, in-8, Leipzig, 1793, p. 570-608, et parmi les sources : Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX ; Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1049 sq. ; Victor de Tonnenna, *Chronicon*, édit. Th. Mommsen, *Chron. minor. II*, Berolini, 1894, p. 200-203 (*P. L.*, t. LXVIII, col. 956-960) ; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum libri XII*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 521-852 ; *Liber contra Mocianum Scholasticum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 853-868 ; *Epistula fidei catholicæ*, *P. L.*, t. LXVII, col. 867-878 ; Fulgence Ferrand, *Epistola ad Pelagium et Anatolium pro tribus capitulis, adversus acephalos*, *P. L.*, t. LXVII, col. 921-928 ; Rusticus diaconus, *Adv. acephalos disputatio*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1167-1254 ; A. Dobroklonskij, *Die Schrift des Facundus, Bischof von*

orages, il imagina de donner une autre direction à la manie de dogmatiser qu'avait l'empereur. Justinien était alors préoccupé de la rédaction d'un long mémoire pour la réunion des acéphales, à

Hermiane : Pro defensione trium capitulorum, Moskow, 1880. (en russe) Cf. A. Harnack, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1880, t. v, p. 632-635; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 392-399 ; J. Schwane, *Dogmengeschichte der patrist. Zeit*, Freiburg, 1895, p. 374-378 ; A. Knecht, *Die Religions Politik Kaiser Justinians I*, in-8, Würzburg, 1896, p. 125-140 ; H. Hutton, *The Church of the sixth century*, in-8, London, 1897, p. 162-179 ; Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI jahrhundert*, Munster, 1899 ; W. Möller, G. Hüger, *Drei-Kapitelstreit*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1898, t. v, p. 21-23 ; A. de Meissas, *Nouvelles études sur l'histoire des Trois Chapitres*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, juillet 1904. Il n'est pas hors de propos d'entrer ici dans quelques détails au sujet des *Trois Chapitres* sur un travail de Thomassin relatif aux conciles et à celui que nous allons étudier. En 1662, au plus fort de la première période de la controverse janséniste, les supérieurs de la congrégation de l'Oratoire chargèrent un de leurs plus jeunes confrères, le Père Louis Thomassin d'un travail pour lequel celui-ci « leur demanda un ordre par écrit et signé, » rapporte Richard Simon (*Lettres choisies*, XXI, t. I, p. 199) qui en donne l'original ainsi libellé : « Les Pères assistants prient le P. Thomassin et même lui ordonnent de faire imprimer au plus tôt l'ouvrage qu'il a fait sur les conciles. Fait à Paris, ce 30 août 1662. Charles Dorron, Senault, R. de Mouchi, de l'ordre du conseil de notre R. Père général, P. Thiersault, secrétaire. » Il sortit de là un volume in-quarto portant ce titre : *Dissertationès in concilia generalia et particularia*, 1665. Ce volume ne fut jamais suivi du tome II qu'il annonçait. Il s'arrêtait au pape Honorius et se composait de vingt dissertations relatives à autant de conciles généraux ou particuliers. Suivant la méthode en faveur parmi les auteurs antérieurs à Hefele, ces dissertations n'offraient entre elles que le lien assez lâche d'une matière identique appliquée à des points particuliers. Par exemple, à propos du concile de Nicée, on traitait la question de savoir si le pape possédait seul le droit de convocation aux conciles généraux et on pliait les faits à cette opinion. La dissertation consacrée au concile de Constantinople traitait de la confirmation, celle relative au concile d'Éphèse étudiait la présidence dans les conciles généraux. A propos du concile de Gangres, il n'était guère question que de montrer le magistère ordinaire de l'Église condamnant la plupart des hérésies. Le concile de Chalcédoine fournissait le prétexte à la démonstration que le Siège de Rome avait précédé les arrêts de l'épiscopat en condamnant les hérésies. Une dissertation, la XVIe, nous apprend que l'évêque de Rome a toujours été considéré comme le centre de la communion catholique ; et la XXIIIe a pour objet de démontrer que toujours et partout les affaires obscures et embrouillées ont été déférées à Rome. Les XIVe et XVe montrent le pape jugeant et condamnant les évêques les plus puissants et n'étant, lui-même, jugé par personne. « Bref, suivant la juste remarque de M. Turmel (*Revue du clergé français*, 1902, t. XXXI, p. 563) le livre des *Dissertations sur les Conciles* était un traité de la primauté du pape dont chaque

l'Église. Askidas, aidé de quelques amis, lui suggéra un moyen sûr et prompt d'y parvenir. Il pouvait s'épargner la peine d'écrire un long mémoire ; un anathème contre Théodore de Mopsueste et ses écrits, contre la lettre d'Ibas d'Édesse à Maris, et contre les écrits de Théodoret favorables à Nestorius et hostiles à Cyrille et au concile d'Éphèse suffisait [1]. Cette proposition qui, au dire de Libera-

chapitre avait pour cadre un concile. » On s'explique sans peine dès lors la place que devaient occuper dans un tel livre les papes Vigile et Honorius. Le premier était excusé d'avoir successivement condamné puis défendu à deux ou trois reprises différentes les *Trois Chapitres*. On s'efforçait de mettre l'ordre et la logique dans ses actes (diss. XII, append. 1-2). Le cas d'Honorius était très habilement résolu. Thomassin admettait l'authenticité de ses lettres et les condamnations dont trois conciles œcuméniques les avaient frappées ; en revanche, ces lettres devenaient des actes privés dépourvus de tout caractère officiel, ce qui leur enlevait toute force pour l'usage qu'on en voulait faire contre le prestige doctrinal du Saint-Siège.

Le Ve concile œcuménique était, à la date où parut le livre de Thomassin, particulièrement discuté par les controversistes. Les jansénistes arguaient de l'attitude des Occidentaux à l'égard de cette assemblée qu'ils accusaient de s'être mise en opposition avec le concile de Chalcédoine, en condamnant les *Trois Chapitres* qui avaient été approuvés en 451. « Ils rappelaient, écrit M. Turmel (*op. cit.*, p. 564), que plusieurs papes, loin d'exiger des Occidentaux la soumission aux décisions du Ve concile, avaient fait silence sur elles. Et cet exemple d'une assemblée dont les arrêts, d'ordre pratique, avaient pu être méprisés avec l'assentiment tacite de Rome, légitimait, selon eux, leur distinction du droit et du fait. De ce que plusieurs papes avaient laissé une partie considérable du monde latin croire à l'orthodoxie de trois écrits condamnés par un concile, ils concluaient que les questions de fait échappaient au magistère de l'Église. Thomassin les poursuivait dans ces refuges et dans plusieurs autres. Il prouvait par l'exemple du IIe concile d'Orange, que les évêques du VIe siècle qui avaient pour eux saint Augustin ne regardaient pas ce docteur comme la règle suprême de la foi puisqu'ils recouraient à Rome (diss. XVII, 2). Il ajoutait que, dans le cours de la controverse semi-pélagienne, les représentants de l'orthodoxie s'étaient bornés à défendre quelques vérités peu nombreuses et avaient écarté résolument les questions obscures. *Ibid.*, n. 6-5. Naturellement il n'admettait pas qu'on opposât les Pères grecs à saint Augustin et aux Pères latins. *Ibid.*, n. 16. Selon lui les docteurs de l'Église devaient être éclairés et interprétés les uns par les autres mais non opposés les uns aux autres. Quant à l'affaire des *Trois Chapitres*, il répondait, non sans quelque embarras, que les papes avaient été obligés par les circonstances de recourir à des expédients, mais que leur tactique ne tirait pas à conséquence et que l'on devait ajouter foi aux condamnations portées par le Ve concile (diss. XIX, 14-26). Sur la curieuse destinée du livre de Thomassin, cf. J. Turmel, *op. cit.*, p. 566-567. (H. L.)]

1. Tel est le récit que fait un contemporain, Liberatus, archidiacre de Carthage, dans son *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, c. XXIV,

[800] tus fut approuvée par l'impératrice Théodora, laquelle était monophysite, ne manquait pas d'opportunité ; car, en fait, lors du colloque théologique de 553, les sévériens assurèrent que la déclaration d'orthodoxie faite à Chalcédoine au profit d'Ibas et de Théodoret leur interdisait de recevoir ce concile [1]. L'empereur consentit à

dans Galland, *Bibl. Patrum*, t. xii, p. 160 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ix, col. 699 ; *P. L.*, t. lxviii, col 1049 sq.

1. Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 829 ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 1170. Askidas qui menait l'assaut contre les anti-origénistes semblait avoir qualité moins que personne pour jouer ce rôle, puisqu'il avait signé la récente condamnation solennelle portée contre Origène et sa doctrine. Mais en ce temps-là on signait ce qu'il fallait signer, quitte à se venger après. L'évêque de Césarée n'était pas théologien pour rien, il eut bientôt trouvé de quoi rendre à l'apocrisiaire Pélage, qui lui avait porté ce coup droit, une parade que ce dernier n'avait sans doute pas prévue. La manœuvre d'Askidas était vraiment habile. Si l'Église de Rome n'avait jamais montré de sympathie à Origène, si elle l'avait condamné — de son vivant — au temps de ses démêlés avec Démétrius d'Alexandrie, elle avait montré moins de réserve récemment à l'égard de trois personnages très discutés, elle les avait couverts de son patronage officiel. C'étaient Théodore de Mopsueste dont la théologie pénétrante, mais parfois aventureuse, avait servi de base à la doctrine de Nestorius, Théodoret de Cyr l'ami personnel et le défenseur de Nestorius aussi longtemps qu'il fut possible de le défendre, enfin Ibas d'Édesse, longtemps chef de l'école nestorienne de sa ville épiscopale. Au temps où se tint le concile de Chalcédoine l'évêque de Mopsueste était mort, les deux autres comparurent et condamnèrent fort clairement la doctrine de Nestorius. Cependant les monophysites, Sévère en tête, en étaient toujours aux arrêts du Brigandage d'Éphèse, en 449 ; Askidas n'hésita pas à faire tout ce chemin en arrière pour se les attacher. Justinien tenait par dessus tout à ramener les monophysites ; or, Askidas lui montrait la circonstance unique pour y parvenir et cela avec un sacrifice insignifiant, celui de trois personnages compromis. Les raisons et les arguments, comme on peut le croire, ne tarissaient pas ; on en fit presque à l'empereur une affaire de conscience. « Le bien de l'Église, la sécurité de l'empire, ne lui faisaient-ils pas un devoir de recourir à un moyen si simple et de supprimer à peu de frais des querelles interminables ? Ibas, il est vrai, et Théodoret, avaient été rétablis sur leurs sièges épiscopaux par le concile de Chalcédoine ; mais il ne s'agissait pas de revenir sur cette sentence inspirée par un sentiment de tolérance peut-être exagérée. On ne décréterait pas la radiation d'Ibas et de Théodoret des listes épiscopales d'Édesse et de Cyr ; on se bornerait à flétrir quelques-uns de leurs écrits, ceux dont les termes sont trop évidemment favorables aux hérétiques nestoriens ou trop vifs contre les défenseurs de l'orthodoxie, saint Cyrille d'Alexandrie en particulier. Quant à Théodore de Mopsueste, si nulle sentence ne l'avait encore atteint, nulle sentence non plus ne le protégeait, on pouvait mettre sur la sellette l'homme avec ses écrits. D'ailleurs, il n'était pas sûr qu'il fût intact, Cyrille d'Alexandrie et bien d'autres auteurs orthodoxes

publier un édit prononçant les trois anathèmes demandés, de là, sortit la discussion sur les *Trois Chapitres*.

Κεφάλαια (*capitula*), se dit ordinairement de propositions rédigées sous forme d'anathèmes. Ainsi les douze anathématismes de Cyrille sont appelés κεφάλαια ; l'édit de Justinien renfermait de ces κεφάλαια, comme nous le voyons par les fragments qui nous en sont parvenus et par un édit postérieur, ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τριῶν κεφαλαίων, édit analogue au premier. Il y est dit qu' « il voulait publier encore quelques κεφάλαια dans l'intérêt de la foi orthodoxe. » Parmi ces nouveaux κεφάλαια, les plus importants pour nous sont les 12[e], 13[e] et 14[e], d'après lesquels : « quiconque défend Théodore de Mopsueste soit anathème ; quiconque défend certains écrits de Théodoret soit anathème ; quiconque défend la lettre impie attribuée à Ibas soit anathème. » Nous croyons que ces trois mêmes κεφάλαια se trouvaient dans le premier édit de l'empereur qui ne nous est pas parvenu et nous pouvons en conclure au véritable sens de l'expression τρία κεφάλαια ou *Trois Chapitres*. On devrait dire pour être exact : « Que celui qui veut obéir à l'édit impérial signe les trois κεφάλαια, que celui qui ne veut pas obéir les rejette ; » mais, dans la suite, il arriva que l'expression τρία κεφάλαια ou *tria capitula* ne désigna plus, comme dans l'origine, les trois anathèmes mais bien les personnages et les écrits frappés par ces trois anathèmes. Ainsi dans les édits impériaux qui suivirent, dans les procès-verbaux du V[e] concile œcuménique, dans les lettres du pape et dans d'autres documents, on comprend par τρία κεφάλαια : 1° la personne et les écrits de Théodore de Mopsueste ; 2° les écrits de Théodoret pour Nestorius et contre Cyrille et le concile d'Éphèse ; 3° la lettre d'Ibas à Maris. C'est ainsi que dans sa conclusion, le V[e] concile œcu- [801]
ménique dit : *Prædicta igitur tria capitula anathematizamus, id est Theodorum impium Mopsuestum cum nefandis ejus conscriptis, et quæ impie Theodoritus conscripsit, et impiam epistolam, quæ dicitur Ibæ* [1]. Justinien s'exprime de même dans le décret lu, lors de la première session du V[e] concile œcuménique : « Il avait consulté

l'avaient attaqué ouvertement, le saint patriarche Proclus de Constantinople l'avait condamné. En somme, porter une sentence énergique contre certains écrits d'Ibas et de Théodoret, contre Théodore et ses œuvres, ce n'était pas contrarier la tradition de l'Église, c'était plutôt la mettre solennellement en relief sur un point où il était opportun qu'elle fût éclaircie. » L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 392. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 376 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 194.

les évêques sur les *impia tria capitula*, que plusieurs avaient défendus [1]. » Dans la lettre du pape Vigile à Eutychius de Constantinople contenant son approbation au Ve concile œcuménique, nous lisons : τά προειρημένα τοίνυν τρία ἀσεβῆ κεφάλαια ἀναθεματίζομεν καὶ κατακρίνομεν, τουτέστι τὸν ἀσεβῆ Θεόδωρον, κ. τ. λ. [2]. Un contemporain, Facundus, évêque d'Hermiane en Afrique, adversaire déclaré de l'édit impérial, a donné à son écrit en faveur de Théodore le titre *Libri XII pro defensione trium capitulorum* [3], et Liberatus raconte que l'empereur avait demandé la *damnatio trium capitulorum*. On voit ainsi que par *tria capitula* on n'entend pas les trois propositions de l'édit impérial, mais leur objet, à savoir Théodore et ses écrits, quelques écrits de Théodoret et la lettre d'Ibas. Le mot κεφάλαια n'est employé dans son sens primitif que dans l'ὁμολογία de l'empereur, et il a dû l'être probablement dans le premier édit impérial. Dans le titre actuel du livre de Facundus (nous ne pensons pas que ce soit l'original [4]) et dans le *Chronicon* de saint Isidore de Séville, nous lisons *Tria Chalcedonensis concilii capitula* [5], ce que quelques savants ont traduit par : trois décisions du concile de Chalcédoine, et d'autres par : « trois questions agitées dans ce concile [6]. » Nous remarquerons que le concile de Chalcédoine s'est occupé d'Ibas et de Théodoret, mais non de Théodore de Mopsueste, ou du moins qu'il n'a pris aucune décision à son
[802] égard. On ne saurait admettre la qualification de *impia capitula*, ἀσεβῆ κεφάλαια, pour des canons du concile de Chalcédoine ; d'ailleurs Justinien, le pape Vigile et tous ceux qui ont condamné les *Trois Chapitres*, ont explicitement déclaré ne vouloir en aucune manière porter atteinte aux décisions de Chalcédoine.

Pour comprendre comment ces *Trois Chapitres* ont pu devenir l'objet d'une controverse si passionnée, il faut considérer de plus près les trois personnages dont il s'agit dans cette affaire et leurs écrits.

Théodore de Mopsueste, jadis prêtre à Antioche, était devenu le chef de l'école des théologiens syriens qui, par opposition à l'apollinarisme, cherchaient à prouver la réalité des deux natures du

1. Mansi, *op. cit.*, col. 181 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 56-57.
2. Mansi, *op. cit.*, col. 417 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 216.
3. *P. L.*, t. LXVII, col. 527.
4. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 438.
5. Cf. Noris, *De synodo V*, t. I, dans *Opera*, éd. Ballerini, p. 690.
6. Cf. Ernesti, *Neue theol. Bibliothek*, t. VII, p. 737.

Christ par de nouveaux arguments. L'expression « Incarnation de Dieu », en usage dans l'Église, lui parut dangereuse : il pensa y voir la transformation du Dieu *Logos* en un homme ; aussi ne voulait-il entendre parler que d'une habitation (ἐνοίκησις) du *Logos* dans un homme. Pour ce motif il divisait le Christ en deux : l'homme et le Logos habitant dans cet homme, ou bien, le temple et Celui qui l'habitait. Théodore de Mopsueste fut donc, à proprement parler, l'inventeur de cette hérésie qui prit et garda le nom de son disciple Nestorius. Théodore était mort (428 [1]) quand éclatèrent les luttes du nestorianisme, et il dut probablement à cette circonstance de n'être ni mentionné ni condamné par le III[e] concile œcuménique, réuni à Éphèse. Il n'y fut rien décidé contre ses livres, lorsque Théodose II fit brûler les écrits de Nestorius [2]. Mettant à profit ce silence, les partisans secrets ou déclarés de Nestorius se hâtèrent de répandre les livres de Théodore et ceux de Diodore de Tarse, son maître ; ils traduisirent ses ouvrages en syriaque, en arménien et en persan. Le centre de cette propagande étant Édesse, en Mésopotamie, en 435, Rabboula, évêque de cette ville, se crut obligé de dénoncer publiquement Théodore de Mopsueste comme [803]
l'inventeur du nestorianisme et d'attirer sur ce point, l'attention de ses collègues dans l'épiscopat. Plusieurs d'entre eux, furent d'un avis différent et attribuèrent sa démarche à un ressentiment personnel. Par contre, Cyrille d'Alexandrie et Proclus de Constantinople comprirent le bien fondé de la dénonciation de Rabboula, et écrivirent pour mettre en garde contre les erreurs de Théodore de Mopsueste, contre qui ils réclamèrent l'anathème. Cyrille s'adressa même, dans ce but, à l'empereur. Malheureusement, outre ces deux contradicteurs orthodoxes, d'autres adversaires de Théodore s'inspirèrent, pour le combattre, de sentiments monophysites : tels furent, par exemple, les moines de l'Arménie qui taxèrent d'hérésie des expressions de Théodore strictement orthodoxes. Ces attaques malencontreuses obligèrent Cyrille et Proclus à défendre, sur ce point, Théodore de Mopsueste, et ils cessèrent de réclamer l'anathème contre lui. Sur ces entrefaites, un édit de Théodose II recommanda de conserver la paix de l'Église, et de ne

1. Et non pas en 427. Cf. Ballerini, *Defensio dissertationis Norisianæ*, c. VI, dans Noris, *Opera*, éd. Ballerini, t. IV, p. 1025.

2. Dans le texte primitif du décret impérial, on ne condamne au feu que les livres de Nestorius, tandis que, dans le texte inséré dans les actes du concile œcuménique, les écrits de Théodoret sont frappés de la même peine.

pas tolérer la calomnie à l'égard de ceux qui sont morts dans la communion de l'Église catholique. Le débat s'apaisa, mais le feu qui couvait sous la cendre reparut à la première occasion. On s'explique sans peine l'hostilité que, dès l'origine, les monophysites témoignèrent à Théodore de Mopsueste qu'Eutychès avait accusé d'erreur, lui et son maître Diodore de Tarse. Par contre, les nestoriens vénéraient Théodore et le tiennent, aujourd'hui encore, pour un des plus grands docteurs de l'Orient. Les théologiens orthodoxes étaient partagés de sentiment : d'une part, ils devaient reconnaître la relation réelle entre Théodore et le nestorianisme ; et, d'autre part, ils ne voulaient pas aller plus loin que ne l'avaient fait Cyrille et l'empereur Théodose II. Aussi le IVe concile œcuménique, tenu à Chalcédoine, laissa-t-il passer sans contestation ces paroles d'une lettre d'Ibas lues dans la xe session : « Le tyran d'Édesse (c'est-à-dire l'évêque Rabboula) a, sous prétexte de religion, poursuivi même les morts : ainsi le bienheureux Théodore de Mopsueste, ce héros de la vérité et ce docteur de l'Église, etc. » Un siècle plus tard, quand Justinien réclama l'anathème contre la personne et les écrits de Théodore, les uns tinrent cette demande pour fondée, d'autres jugèrent injuste de jeter l'anathème sur un
[804] homme mort plus de cent ans auparavant dans la communion de l'Église ; en outre on craignit de porter atteinte par là à l'autorité du concile de Chalcédoine.

Le second personnage dont s'occupaient les *Trois Chapitres* était Théodoret, le savant évêque de Cyr, en Syrie, dont nous avons souvent parlé. C'était aussi un disciple de Théodore de Mopsueste, et s'il alla moins loin que son maître, et que son condisciple Nestorius, il avança cependant, à plusieurs reprises, que la doctrine de Cyrille et du concile d'Éphèse conduisait à admettre le mélange des natures dans le Christ. Il s'était partout attaché à combattre les anathèmes de Cyrille, comme entachés d'apollinarisme. Il se rendit au IIIe concile œcuménique d'Éphèse, avec son patriarche Jean d'Antioche, et fut l'un des membres les plus actifs du conciliabule d'opposition à cette assemblée lequel prononça la déposition de Cyrille et de Memnon. Aussi fut-il excommunié comme les autres, jusqu'à ce qu'il s'amendât. Lorsque l'empereur manda les députés des deux partis, ceux du concile d'Éphèse et ceux du parti d'Antioche, Théodoret se rendit à Chalcédoine, où il se signala par sa polémique contre Cyrille et ne voulut en aucune manière consentir à partager sa communion. Ayant eu la douleur de voir l'empereur emmener

avec lui à Constantinople les ambassadeurs orthodoxes, et laisser à Chalcédoine ceux du parti d'Antioche, il chercha encore à défendre par ses discours, par ses lettres, ce qu'il croyait être la vraie foi, et maudit les persécuteurs de Nestorius. A son retour de Chalcédoine, on le retrouve toujours actif à combattre Cyrille, dans les conciles et par ses écrits ; toutefois la déclaration de Cyrille, assurant qu'il n'enseignait en rien le mélange des natures, parut lui causer une grande joie. Il prouva n'avoir pas de sentiments nestoriens en réclamant le premier l'anathème contre tous ceux qui partageaient le Seigneur en deux fils ; et fit tous ses efforts pour gagner d'autres évêques orientaux à l'œuvre de réconciliation. Lorsque l'union fut conclue entre Cyrille et Jean d'Antioche, Théodoret fut tout à fait d'accord avec l'exposition dogmatique renfermée dans l'instrument de paix ; mais il refusa son adhésion à l'anathème qui, dans cet instrument, était porté contre Nestorius, parce qu'il croyait son ami innocent en ce qui concernait l'accusation capitale, et pensait qu'il avait été mal compris. Il prit donc, pendant quelque temps, une position intermédiaire entre les amis décidés de [805]
Nestorius, et les partisans déclarés de l'union, ce qui lui coûta l'amitié du patriarche Jean, avec lequel il se réconcilia cependant lorsque Jean l'eut autorisé à ne pas signer la déposition de Nestorius, s'il y répugnait trop. Lorsque, après la mort de Cyrille, le parti monophysite se fortifia, grâce à l'appui de Dioscore d'Alexandrie, Théodoret fut de nouveau soupçonné de nestorianisme. Malgré une profession de foi très explicite, Dioscore n'en prononça pas moins l'excommunication contre lui. L'empereur, très mécontent de Théodoret, lui interdit l'accès du futur concile, à moins d'y être expressément appelé. Déposé par le Brigandage d'Éphèse et exilé par l'empereur, Théodoret en appela au pape, et demanda que son affaire fût examinée en concile. Le nouvel empereur Marcien le rappela de l'exil ; mais il dut attendre, pour remonter sur son siège, la décision du concile de Chalcédoine. Lorsqu'il parut dans la VIIIe session, on lui demanda immédiatement de signer l'anathème contre Nestorius. Il hésita d'abord et y mit des conditions ; toutefois il donna des preuves évidentes de son orthodoxie, et finalement, adhéra à l'anathème. Il recouvra son évêché et ne fut plus inquiété jusqu'à sa mort, survenue en 457. La condamnation prononcée par Justinien ne frappait pas la personne ni tous les écrits de Théodoret, mais seulement ses écrits contre Cyrille et le concile d'Éphèse, ou bien en faveur de Nestorius. En fait, ces écrits méritaient d'être

condamnés ; car ils contenaient beaucoup d'attaques injustes contre Cyrille et le III[e] concile œcuménique ; en plusieurs endroits la doctrine de Cyrille et du concile d'Éphèse y était défigurée, tandis que les thèses de Nestorius y étaient présentées sous un jour trop favorable. On s'explique que, du côté des orthodoxes, on ait souscrit sans hésiter à cet anathème. Mais, le concile de Chalcédoine ayant réintégré Théodoret sans condition, et n'ayant porté sur ses livres aucune sentence, plusieurs orthodoxes virent dans l'édit de l'empereur une atteinte à l'autorité du concile, et les monophysites s'empressèrent de tirer parti de ces appréhensions. Ils le firent
[806] d'autant plus facilement qu'on se rappela les reproches adressés au concile de Chalcédoine par les sévériens, dans le colloque tenu à Constantinople en 533, parce que ce concile avait réintégré Théodoret. D'après ces mêmes sévériens, le concile n'avait pas agi loyalement, il s'était contenté de prononcer un semblant d'anathème contre Nestorius, sans le prononcer réellement [1].

Quant à la lettre d'Ibas à Maris, on se souvient qu'au plus fort de la polémique de Rabboula contre Théodore de Mopsueste, Ibas professait pour ce dernier une grande vénération. Après la mort de Rabboula, il lui succéda. Douze ans plus tard, quelques-uns de ses clercs l'accusèrent auprès de Domnus d'Antioche, de répandre les écrits de Théodore, d'user d'expressions hérétiques, d'introniser évêque de Carræ, son neveu Daniel, personnage mal famé, qu'il avait doté des biens de l'Église. Deux conciles se réunirent à Béryte et à Tyr pour instruire cette affaire, qui fut reprise dans les IX[e] et X[e] sessions de Chalcédoine, où on lut les procès-verbaux de Tyr et de Béryte. Le principal corps du délit était la lettre d'Ibas à Maris, évêque de Hadaschir en Perse, lettre qui fut lue au concile de Chalcédoine. Elle contient un jugement défavorable et injuste à l'égard de Cyrille et du premier concile d'Éphèse, dont elle défigure l'histoire, accusant Cyrille d'avoir professé, avant l'union, des doctrines appollinaristes qu'il partageait avec les Orientaux, et portant la même accusation contre le concile d'Éphèse, qui a approuvé les anathèmes de Cyrille. Plus tard, ajoute la lettre, les partisans de Cyrille s'amendèrent et furent admis dans l'union de la vraie foi. La lettre n'accepte pas la communication des idiomes. A ces points de vue, elle méritait l'anathème, comme injuste et scandaleuse pour les amis de Cyrille, et pour tous ceux qui res-

1. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 829 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1170.

pectaient le IIIe concile œcuménique ; il ne pouvait, nous le répétons, y avoir qu'un seul sentiment là-dessus. Mais, dans cette [807] même lettre, Ibas professait la doctrine qui avait servi de base à l'union entre Cyrille et les Orientaux, et reconnaissait l'unité d'un seul Seigneur dans les deux natures. En analysant cette profession de foi, on en devait conclure à l'orthodoxie d'Ibas. C'était par suite d'un malentendu qu'il avait combattu Cyrille et refusé d'accepter la communication des idiomes. Des lecteurs mal intentionnés pouvaient prétendre qu'Ibas ne s'était attaché qu'en apparence à la doctrine de l'union : son refus obstiné à l'endroit de la communication des idiomes et sa façon de s'exprimer sur Cyrille et le IIIe concile œcuménique, prouvaient qu'il était hérétique, et sa lettre remplie du venin nestorien. Tel était le sentiment de l'empereur, partagé par les membres du Ve concile œcuménique. Les défenseurs des *Trois Chapitres* portèrent un jugement plus favorable sur la lettre et sur son auteur. Ils s'appuyaient sur l'attachement au IIIe concile œcuménique professé par Ibas au concile de Tyr ; il avait donc reconnu lui-même ce que sa lettre avait de plus répréhensible et l'avait retracté. Aussi, après avoir donné la preuve de son orthodoxie, après avoir adhéré à l'anathème contre Nestorius et avoir reçu de ses clercs le meilleur témoignage, avait-il été déclaré innocent par ses juges à Tyr. La sentence de déposition du concile d'Éphèse avait été infirmée au concile de Chalcédoine et Ibas était rentré dans son diocèse après qu'on eût déclaré dénuées de fondement les accusations formulées contre lui. Pour rendre ce jugement on avait lu publiquement tous les actes concernant cette affaire, les procès-verbaux de Béryte et de Tyr, la lettre à Maris et les témoignages des clercs d'Édesse en faveur d'Ibas dont le concile avait décidé la réintégration, à la condition qu'il prononçât de nouveau l'anathème contre Nestorius et contre ses erreurs. Le concile ne porta aucun jugement sur la lettre à Maris. Au reste, l'obligation faite à Ibas de prononcer l'anathème contre Nestorius, entraînait la condamnation de ce que cette lettre pouvait contenir de nestorien. Quelques Pères du concile de Chalcédoine, par exemple les légats du pape et Maxime d'Antioche, allèrent jusqu'à dire qu'ils voyaient dans la lettre à Maris des preuves de l'orthodoxie d'Ibas. Ils faisaient allusion à ce que cette lettre renfermait de bon. Nous verrons plus tard, dans le IIIe chapitre du présent livre, lorsqu'il s'agira de la confirmation du Ve [808] concile œcuménique par le pape Vigile, que tel est bien le sens des

paroles des légats du pape et de Maxime d'Antioche. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans ces anathèmes réclamés par l'empereur, plusieurs orthodoxes virent une atteinte portée au concile de Chalcédoine. Pour les tranquilliser, l'empereur et ses amis voulurent prouver qu'Ibas n'avait pas reconnu cette lettre comme sienne, et qu'au concile de Chalcédoine il avait nié, ou à peu près, l'avoir composée ; mais ils ne parvinrent pas à établir ce point, et les votes des légats du pape, ainsi que leurs efforts pour démontrer que le concile de Chalcédoine avait condamné la lettre, fut loin de satisfaire les esprits [1]. Beaucoup d'orthodoxes, en particulier Facundus d'Hermiane, dans sa *Defensio trium capitulorum*, et pendant quelque temps le pape Vigile lui-même, exagérant dans le sens opposé, prétendirent que le concile de Chalcédoine avait explicitement approuvé la lettre d'Ibas à Maris, l'avait déclarée orthodoxe et qu'on ne pouvait pas prononcer l'anathème contre elle sans ébranler l'autorité du concile de Chalcédoine. On voit par ce qui précède, que la condamnation des *Trois Chapitres* fit naître des sentiments très divers parmi les orthodoxes.

Liberatus nous apprend qu'on pria d'abord l'empereur de prononcer l'anathème contre Théodore de Mopsueste et contre la lettre d'Ibas ; il ne dit rien d'abord de Théodoret, mais quelques lignes plus loin il ajoute : « Théodore Askidas avait, par ruse, conseillé à l'empereur de prononcer l'anathème sur les *Trois Chapitres* dans un édit impérial particulier, » c'est-à-dire qu'Askidas, ne voulant pas confier cette affaire à un concile dont la décision restait incertaine, préféra en remettre la solution à l'autorité impériale. L'empereur avait, en effet, publié un *livre* (édit détaillé) *in damnationem trium capitulorum*. Dans le l. I, c. II, de la *Defensio trium capitulorum*, Facundus raconte les faits de la même manière ; il parle d'abord de la lettre d'Ibas, dont on demanda à l'empereur la condamnation, mais en d'autres passages, et même dès la pré-
[809] face de cet ouvrage, Facundus dit expressément, qu'on avait aussi demandé et obtenu que les écrits de Théodoret, de même que la personne et les écrits de Théodore, fussent frappés d'anathème [2].

Liberatus avance que Théodore Askidas avait eu un double motif pour donner ce conseil à l'empereur : d'abord, parce qu'il était non seulement origéniste, mais encore acéphale ; ensuite parce que,

1. Nous aurons plus loin à revenir sur ces preuves si peu concluantes.
2. *P. L.*, t. LXVII, col. 532.

en sa qualité d'origéniste, il haïssait Théodore de Mopsueste, qui avait écrit contre Origène. Libératus est dans l'erreur, nul autre que lui n'a parlé du monophysisme imaginaire d'Askidas [1]. L'opposition de l'évêque de Mopsueste contre Origène ne portait que sur les procédés exégétiques de ce dernier, et ne pouvait en aucune manière donner lieu à la discussion des *Trois Chapitres*. La véritable cause de cette discussion fut bien aperçue par Domitien, évêque d'Ancyre et ami d'Askidas. Il était fort au courant de tous ces incidents et fut le second chef des origénistes. Domitien écrivit au pape Vigile : « On a bien à tort attaqué et condamné Origène et d'autres saints et illustres docteurs, à cause de la doctrine de la préexistence et de l'apocatastase ; ceux qui avaient voulu défendre ces doctrines origénistes ne l'avaient pu : aussi avaient-ils déserté le débat pour en susciter un autre au sujet de Théodore de Mopsueste, et obtenir qu'il fût frappé d'anathème. Ils comptaient par là en finir avec les accusations contre Origène » (*ad abolitionem, ut putabant, eorum quæ contra Origenem mota constituerant*, ou bien *constiterant*). Facundus, qui donne ce fragment de lettre (l. IV, c. IV, et l. I, c. II), en conclut, sans raisons suffisantes, que les origénistes avaient agi, par vengeance, pour mettre le désordre dans l'Église (l. I, c. II). Il est dans le vrai en supposant que les monophysites, qui jusque-là n'avaient pu attaquer avec succès l'autorité du concile de Chalcé- [810]
doine, s'étaient servis des origénistes qui ne pouvaient être suspects d'attentat à l'autorité de ce concile.

Facundus dit et répète que le premier édit publié par Justinien, sur le désir d'Askidas, contenant les trois fameux anathèmes, n'avait pas été composé par l'empereur lui-même, mais par les monophysites et les origénistes, qui, d'après lui, auraient placé en tête, par ruse, le nom de l'empereur (l. II, c. I). Facundus a voulu ainsi justifier ses attaques contre l'édit impérial ; au fond il veut simplement dire qu'ils avaient berné l'empereur, dont l'édit se trouvait en désaccord avec d'autres documents du même prince, en particulier avec ses autres professions de foi (l. II, c. I). On attribue ordinairement à Théodore Askidas la rédaction de cet édit impérial ; toutefois Walch n'en croit rien [2], parce que, plus tard, quand Askidas

1. Noris remarque avec raison (*Dissertatio historica de synodo quinta*, c. III, p. 581, dans le t. Ier de l'éd. des *Œuvres du cardinal Noris* publiées par les Ballerini) que les Africains regardaient comme acéphale tout adversaire des *Trois Chapitres*.

2. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 152.

se réconcilia avec Vigile, il déclara très explicitement n'avoir rien écrit dans cette affaire. Walch est dans l'erreur : car, dans la lettre à laquelle il fait allusion, Théodore Askidas, Mennas et leurs pareils assurent seulement n'avoir rien écrit contre les conditions de l'union faites en 550 entre le pape et l'empereur. Ils se contentent donc de dire qu'ils ne sont pas les auteurs de l'édit impérial publié plus tard sous le nom de ὁμολογία.

La difficulté de savoir le contenu du premier édit de l'empereur reparaît quand on veut déterminer la date du document. Baronius a proposé l'année 546 ; le cardinal Noris, la fin de l'année 543, ou le commencement de l'année 544 [1]. Le P. Garnier s'est prononcé pour l'année 545 [2], tandis que les Ballerini, Walch et d'autres sont revenus au sentiment de Noris, et ont fait prédominer l'opinion qui place l'édit en 544 [3]. Il est certain que l'édit n'a pas été composé avant 543, car il n'a pas pu l'être avant qu'on eût prononcé l'anathème contre Origène. On ne peut pas le faire postérieur à l'année 545, date du voyage du pape Vigile de Rome à Constantinople [4], voyage postérieur à l'édit. Nous avons dit que ce premier édit impérial est perdu ; toutefois Baronius (ad ann. 546, n. 10), Mosheim et d'autres historiens ont cru le retrouver dans le décret de l'empereur publié plus tard, sous le nom de ὁμολογία, et dont nous aurons à parler ; mais le cardinal Noris a si
[811] bien réfuté cette opinion que tous ceux qui sont venus après lui, les Ballerini et Walch par exemple, lui ont donné raison [5]. Nous rappellerons deux des principaux arguments avancés pour démontrer que l'ὁμολογία ne saurait être le premier édit impérial : dans l'ὁμολογία il est parlé, entre autres conciles, de celui qui se tint à Mopsueste en 550, sur l'ordre de Justinien. Or, si l'ὁμολογία est le premier édit, elle a dû être publiée en 544. Il y a, en outre, dans l'ὁμολογία, des fragments que Facundus a extraits du

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 63 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 11.

2. Garnerii *Dissertatio de quinta synodo generali*, c. III, dans l'éd. des *Œuvres de Théodoret* par Schulze, t. V, p. 528.

3. Noris, *Opera*, édit. Ballerini, t. IV, col. 1002 ; Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 153 sq.

4. C'est ce que dit son contemporain Victor de Tonnenna, dans son *Chronicon*, dans Galland, *loc. cit.*, t. XII, p. 230. Cf. Noris, *De synodo V*, c. III, et Walch, *op. cit.*, p. 134 et 165 f.

5. Noris, *De synodo V*, c. III, t. I, p. 581. Voy. sur ce point les *Observationes* des Ballerini, dans le t. IV, col. 948 de leur édit. des *Œuv. du card. Noris* ; Walch, *op. cit.*, p. 151.

premier édit de l'empereur sur les *Trois Chapitres*. Ces fragments sont au nombre de trois : le premier se trouve dans Facundus, l. II, c. III, et renferme cet anathème : *Si quis dicit rectam esse ad Marim impiam epistolam, quæ dicitur ab Iba esse facta, aut ejus assertor est, et non magis anathemati subjicit, utpote male tractantem sanctum Cyrillum, qui dicit quia Deus Verbum factus est homo, et ejusdem sancti Cyrilli duodecim capitulis detrahentem et primam Ephesinam synodam impetentem, Nestorium vero defendentem, laudantem autem Theodorum Mopsuestiæ, anathema sit.*

Le second fragment dans Facundus, IV, c. IV porte : *Si quis dicit hæc nos ad abolendos aut excludendos sanctos Patres, qui in Chalcedonensi fuere concilio, dixisse, anathema sit.* [812]

Le troisième fragment (dans Facundus, lib. II, c. II) se rattache pour le sens au premier, et ne renferme pas d'anathème proprement dit, mais seulement ces mots : *Oportet aperte inspicere ad Marim epistolam, omnia quidem sine Deo et impie dicentem illud tantummodo ostendentem bene, quia ex illo Theodorus per Orientem in Ecclesia anathematizatus est.*

Nous trouvons une autre donnée sur le premier édit impérial dans une lettre adressée à Justinien par l'évêque africain Pontianus [1], disant que la lettre de l'empereur s'ouvrait par une exposition orthodoxe de la foi, et s'achevait par une demande d'anathème contre Théodore, contre certains écrits de Théodoret et contre la lettre d'Ibas.

Le premier édit impérial fut, au rapport de Facundus, remanié par les conseillers origénistes et monophysites de l'empereur. Au lieu de l'anathème prolixe contre Ibas, que nous avons donné dans le premier fragment du premier édit, on en inséra un plus court : *Si quis dicit rectam esse ad Marim impiam epistolam, aut eam defendit, et non anathematizat eam, anathema sit* [2]. Facundus appelle cette dernière rédaction *formula suscriptionis*, et donne à la première le nom de *epistola damnationis* ; il explique ainsi ces dénominations. Dans la première formule on ne visait que certaines parties de la lettre, c'est-à-dire les passages contre Cyrille, etc. comme scandaleuses et condamnables ; dans la seconde au contraire les monophysites réclamaient l'anathème sur toute la lettre, afin que la doctrine sur les deux natures fût frappée. Walch a pensé que

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 45 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1.
2. Facundus, *Defensio trium capit.*, l. II, c. III, *P. L.*, t. LXVII, col. 565 sq.

plus tard, lorsque Justinien dut déférer à un concile la question sur les *Trois Chapitres*, il retira son premier édit, qui ainsi se perdit.

Le premier à qui l'empereur demanda de signer son édit fut Mennas, patriarche de Constantinople. Celui-ci hésita, se refusa d'attaquer le concile de Chalcédoine, et de rien faire sans le Siège apostolique. Il signa néanmoins, sur la promesse jurée que, si l'évêque de Rome ne voulait pas adhérer à l'édit, il pourrait retirer sa propre signature. Ephrem, patriarche d'Antioche, ne voulut pas non plus tout d'abord signer l'édit ; il souscrivit cependant devant la menace de la déposition, préférant sa charge à la vérité. Pierre, patriarche
[813] de Jérusalem, montra la même faiblesse et la même inconséquence : à une nombreuse députation de moines qui vint le trouver (Facundus n'en donne pas la raison), il déclara avec serment que quiconque souscrivait au nouveau décret, s'attaquait au concile de Chalcédoine; plus tard il signa cependant. Zoïle, patriarche d'Alexandrie, avoua au pape Vigile qu'il avait été forcé de donner sa signature. Les autres évêques furent également contraints ; on essaya d'obtenir de cette manière, dit Facundus [1], toutes les signatures épiscopales afin de paraître faire attaquer le concile de Chalcédoine par toute l'Église catholique [2]. Liberatus parle aussi de la contrainte exercée ; il dit qu'on avait gagné les uns par les présents, les autres par des menaces de bannissement [3]. Mennas notamment força les évêques placés sous sa juridiction à signer l'édit, ce dont plusieurs d'entre eux se plaignirent dans une lettre à Étienne, apocrisiaire du pape [4]. Garnier suppose que, pour atteindre son but, Mennas avait convoqué un concile à Constantinople ; mais les sources authentiques ne disent rien de pareil [5].

1. L. II, c. III, et *Contra Mocian.*, *P. L.*, t. LXVII, col. 565, 853 sq.

2. Justinien (dans sa lettre lue dans la Ire session du Ve concile œcuménique) se contenta de dire qu' « il avait consulté les évêques, pour savoir ce qu'ils pensaient sur les *Trois Chapitres* ; » mais cette consultation ressemblait fort à ce qu'on appelle la procédure de la question.

3. Liberatus, *op. cit.*, c. XXIV.

4. Facundus, *loc. cit.*, IV, c. IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 625 sq.

5. Cf. Garnier, *Dissert. de synodo*, dans l'édition des *Œuvres* de Théodoret par Schulze, t. V, p. 534, et Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 69, 156. Garnier suppose que nous possédons encore des fragments de ce synode ; ce seraient : *a*) une lettre écrite en grec par l'empereur au synode, imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 582, et Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 322, et que l'on regarde comme adressée par Justinien au Ve concile œcuménique ; *b*) à ce

Pour inciter les évêques à signer l'édit impérial, on avait déclaré, dès le début, que l'on consulterait sur cette question l'Église romaine ; mais Facundus fait remarquer (l. IV, c. III) que cette consultation manquant de raison d'être, eût été hypocrite, puisqu'on avait auparavant menacé d'anathème quiconque ne signerait pas l'édit impérial.

Par ruse et par force on parvint bientôt à faire signer l'édit [814] impérial dans tout l'Orient. Mais il n'en fut pas de même dans l'Église latine. L'apocrisiaire du pape, Étienne, qui demeurait à Constantinople, reprocha à Mennas sa faiblesse, et rompit avec lui toute relation ecclésiastique [1]. Il fut imité par Dacius de Milan, alors à Constantinople, d'où il passa en Sicile pour faire connaître au pape ce qui s'était passé [2]. La *præfatio* de la *Defensio trium capitulorum* de Facundus d'Hermiane [3] nous le montre peu après à Constantinople, avec plusieurs de ses collègues africains, préparant pour l'empereur dès avant l'arrivée du pape Vigile, un mémoire contre la condamnation des trois inculpés. Facundus et ses amis rompirent également tout rapport ecclésiastique avec Mennas et avec tous les partisans de l'édit impérial [4]. Avant que Facundus eût mis la dernière main à son mémoire, le pape Vigile arriva à Constantinople, et lorsque plus tard, sous sa présidence, on tint une séance pour examiner le point en litige, le pape rompit subitement ces délibérations, et réclama de chacun des évêques présents un vote par écrit. Le *magister officiorum* ne donna à Facundus, pour rédiger son vote, que sept jours, parmi lesquels il y avait deux jours de fête [5]. Facundus, pressé par le temps, inséra dans sa nouvelle *responsio* plusieurs passages de son mémoire déjà très avancé, la complétant par d'autres détails. Plus tard, il termina et améliora ce premier mémoire, corrigea, en particulier, diverses

même synode dont parle Garnier appartiendrait également la réponse faite à cette lettre impériale. Cave et Basnage ont partagé l'opinion de Garnier, laquelle, par contre, a été réfutée par les Ballerini, dans leur édition des *OEuvres* du card. Noris, t. IV, col. 1007 sq.

1. Facundus, *loc. cit.*, t. IV, c. III et IV ; *P. L.*, t. LXVII, col. 623.

2. Facundus, *loc. cit.*, t. IV, c. III ; *P. L.*, t. LXVII, col. 623.

3. *P. L.*, t. LXVII, col. 527.

4. Facundus, *Contra Mocianum*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 852 sq.

5. Comme Vigile publia presque immédiatement après, c'est-à-dire le samedi saint de l'année 548, son *Judicatum*, Garnier a pensé que par ces sept jours qui contenaient deux jours de fête, il fallait entendre la semaine sainte de l'année 548.

citations extraites de manuscrits défectueux, et passée sous cette forme dans sa *responsio*. Facundus donne ce détail pour les lecteurs qui voudraient comparer sa *responsio* avec son dernier mémoire (*Defensio trium capitulorum*) amélioré par lui. On a donc tort, d'affirmer que Facundus avait composé en sept jours sa *Defensio trium capitulorum*.

Lorsque la copie de l'édit impérial arriva à Rome, on a prétendu que les diacres romains Pélage et Anatole écrivirent au diacre Ferrand de Carthage, le priant de délibérer avec l'évêque de Carthage et d'autres personnages de marque, sur les mesures générales
[815] à prendre. Cette lettre portait qu'avec le secours des prétendus orthodoxes, les acéphales avaient conduit toute cette affaire, pour nuire au concile de Chalcédoine et à l'*Epistula dogmatica* de saint Léon Ier. Ferrand répondit « qu'on ne devait pas condamner la lettre d'Ibas, approuvée par le concile de Chalcédoine, ni signer les *Trois Chapitres* sinon, c'en était fait de l'autorité de toutes les décisions synodales [1]. » A la suite de cette réponse, toute l'Afrique et Rome furent opposées au désir de l'empereur. Nous avons la preuve de ces sentiments dans la célèbre lettre écrite à l'empereur par l'évêque africain Pontien. Justinien manda alors le pape Vigile à Constantinople, pour s'entendre avec lui. Vigile obéit à regret, prévoyant tous les désagréments qui l'attendaient dans la ville impériale ; mais, ainsi que le rapporte une lettre du clergé italien, il fut forcé de partir [2], et Victor de Tonnenna confirme le fait de cette violence. [Le *Liber pontificalis*] prétend même que l'impératrice Théodora avait envoyé à Rome le fonctionnaire Anthemius avec mission d'enlever de force le pape de son palais ou de l'église, à l'exception toutefois de l'église de Saint-Pierre, dans le cas où il ne voudrait pas partir de plein gré, et de l'embarquer immédiatement. Ces ordres furent exécutés, et le pape fut enlevé dans l'église de Sainte-Cécile, le 22 novembre. Le peuple lança des pierres contre le navire qui l'emmenait, et souhaita la faim et la peste au fonctionnaire impérial. Facundus, ordinairement bien informé, rapporte qu'au départ tout le peuple recommanda à Vigile de ne pas signer les *Trois Chapitres*.

1. Facundus, *op. cit.*, t. IV, c. III. *P. L.*, t. LXVII, col 622. Nous avons encore la longue et savante réponse de Ferrand dans son *Epistola ad Pelagium et Anatolium diaconos urbis Romæ*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 921-928.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 152 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 47 ; [Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des quest. historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 397. (H. L.)]

Les chrétiens de Sardaigne et d'Afrique lui firent la même recommandation lorsqu'il arriva en Sicile, où il rencontra Dacius, évêque de Milan, qui revenait de Constantinople, et le loua, ainsi que son apocrisiaire Étienne, d'avoir rompu avec Mennas. Il reçut en Sicile un envoyé de Zoïle, patriarche d'Alexandrie, qui lui faisait dire qu'il n'avait signé qu'à son corps défendant. Plus tard, [816] lorsqu'après un séjour d'un an environ en Sicile [1], Vigile se rendit dans le Péloponèse et de là à Constantinople, par l'Hellade et l'Illyrie, les fidèles de ces deux pays lui recommandèrent de ne souscrire à aucune nouveauté, et même, pendant le voyage, le pape écrivit à Mennas pour désapprouver sa conduite et pour lui demander de se rétracter [2]. Il résulte de là que Victor de Tonnenna est dans l'erreur lorsqu'il prétend qu'en 543, l'impératrice Théodora avait fait promettre à Vigile avant son pontificat d'anathématiser les *Trois Chapitres* ; c'est évidemment un anachronisme.

259. Le pape Vigile et son Judicatum du 11 avril 548.

Vigile, à son arrivée à Constantinople, le 25 janvier 547 [3], fut reçu magnifiquement par l'empereur. Théophane paraît supposer que, dès son arrivée à Constantinople, le pape avait condamné les *Trois Chapitres* ; mais ici le chronographe résume trop les faits ;

1. Procope, *De bello Gothico*, l. III, c. xv, dit : « Vigile séjourna longtemps en Sicile. » Le pape avait projeté de tenir un synode en Sicile, mais il ne voulait pas trop s'éloigner de Rome assiégée par les Goths. Cf. Noris, *op. cit.*, t. I, col. 588, 591 sq. Garnier ne croit pas (p. 532) que le pape soit resté si longtemps en Sicile ; mais les Ballerini, t. IV, col. 1002 sq., ont défendu la chronologie du cardinal Noris. Comme Vigile, ainsi que nous le verrons bientôt, est arrivé à Constantinople le 25 janvier 547, et comme d'un autre côté il a séjourné un an en Sicile, il a dû quitter Rome dans le courant de l'année 545. [Le séjour de Vigile à Syracuse fut de dix mois environ. (H. L.)]

2. Facundus, *Defensio*, l. IV, c. III, et IV. On trouve la lettre de Vigile à Mennas presque entièrement reproduite dans le second écrit de Facundus, *Contra Mocianum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 862 ; *Defensio*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. LXVII, col. 623.

3. Cette date se trouve dans les additions à la chronique de Marcellinus, dans Scaliger, *Thesaurus temporum*, p. 54 ; Noris, *De synodo V*, c. III, t. I, col. 593 ; Pagi, *Critica in Annales Baronii*, t. I, p. 586, ad ann. 547, n. 4. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 165.

car Théophane dit lui-même que le pape Vigile devenu hautain à la suite de la réception impériale, priva pendant quatre mois Mennas de sa communion [1]. Le pape frappa de la même peine tous les autres évêques qui avaient signé l'édit impérial [2]. De son côté, Mennas raya le nom du pape des diptyques de son église [3]. Enfin le pape Grégoire le Grand prétend que Vigile anathématisa alors l'impératrice Théodora et les acéphales, précisément à l'époque où Rome était prise par les ennemis (c'est-à-dire par les Goths) [4].

Peu après, le pape Vigile changea de sentiment de la façon la plus brusque ; on ne connaît pas les causes de ce revirement ino-
[817] piné, on sait seulement que l'empereur conféra avec lui à plusieurs reprises et lui envoya plusieurs fois des hommes d'État et des évêques pour l'engager à s'accorder avec Mennas et les autres [5]. Facundus prétend que le pape n'eut à souffrir aucune violence, qu'il fut simplement gagné ; l'ambition le fit tomber dans le piège. Les clercs italiens parlent, au contraire, d'emprisonnement et de la rude persécution que le pape aurait eu à subir. Ils lui font dire à ses persécuteurs : *Contestor quia, etsi me captivum tenetis, beatum Petrum apostolum captivum facere non potestis.* Quelque temps après le pape promit secrètement d'anathématiser les *Trois Chapitres* [6]. Le ministre impérial Constantin certifia, dans la VIIe session du Ve concile œcuménique, d'après l'ordre de son maître que le pape avait fait cette promesse par écrit, et de vive voix, en pré-

1. Théophanes, *Chronograph.*, dans Pagi, ad ann. 547, n. 5.
2. Facundus, *Contra Mocianum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 862.
3. Théophanes, *loc. cit.*, Le témoignage de Mennas est très postérieur ; Facundus, *Adv. Mocianum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 862, placé plus près des événements et en bonne place pour les bien voir ne parle que d'une excommunication générale : *Illos qui talibus* (les prélats signataires) *communicaverant veniens in regiam civitatem communione suspendit.* (H. L.)
4. Gregor. Magn., *Epist.*, l. II, epist. LI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 592 ; l. II, epist. XXVI, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1802. [D'après saint Grégoire, Théodora aurait été excommuniée avec les acéphales. Ceci, écrit L. Duchesne, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 401, n. 1, doit s'entendre avec quelques réserves. Il est difficile que Vigile soit allé jusqu'à une excommunication spéciale et nominale. Du reste, Vigile n'eut point à excommunier les acéphales qui l'étaient déjà et qui ne furent point mis directement en cause. (H. L.)]
5. C'est ce que nous apprenons par une lettre impériale éditée par Baluze et qui se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 182 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 57.
6. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 153 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 47. Voyez plus loin le § 264.

sence de l'empereur, des ministres et de quelques évêques [1]. De cette époque datent probablement les deux lettres de Vigile à [818] l'empereur et à l'impératrice, qui contiennent en effet les promesses dont il est ici question [2]. Elles sont brèves et presque identiques, mot pour mot. Celle à l'empereur est conçue en ces termes : « Je n'ai jamais été hérétique et je ne le suis pas, mais je réclame les droits que Dieu a donnés à mon Siège. Votre piété ne doit pas conclure de là que je défends les hérétiques. Voyez plutôt : conformément à votre désir invincible, j'anathématise la lettre d'Ibas, ainsi que la doctrine de Théodoret et de Théodore qui fut autrefois évêque de Mopsueste, et qui a toujours été éloigné de l'Église et opposé aux saints Pères. Nous anathématisons quiconque ne reconnaît pas que le Verbe unique de Dieu, c'est-à-dire le Christ, n'a qu'une seule substance, une seule personne et une seule opération (μὶαν ἐνέργειαν). » Ces lettres furent lues dans la VIIe session du Ve concile œcuménique et dans la IVe session du VIe ; dans cette dernière les légats du pape déclarèrent qu'elles n'étaient pas authentiques. Cette déclaration donna lieu à une enquête dont nous verrons le résultat au § 267, lorsque nous aurons à parler des actes du Ve concile œcuménique. Il suffit maintenant de faire remarquer que ces deux lettres sont probablement authentiques, mais qu'elles ont été interpolées et que les mots μὶαν ἐνέργειαν ont été introduits par un monothélite ; car à l'époque de Vigile on ne discutait aucunement la question de savoir s'il y avait une ou deux opérations et une ou deux volontés dans le Christ.

Lorsque Vigile commença à changer de sentiment, il consentit à rentrer en communion ecclésiastique avec Mennas, et son nom fut rétabli au premier rang sur les diptyques de Constantinople. Théophane rapporte que ceci se passa en l'année 552 [3] et ajoute que cette réconciliation ménagée par l'impératrice Théodora eut lieu le 29 juin 547 [4]. Cette date correspond exactement aux quatre mois d'exclusion imposés à Mennas par le pape Vigile ; car le pape étant arrivé à Constantinople le 25 janvier 547, il y avait,

1. Facundus, *Contra Mocianum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 853 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 347 ; Hardouin, t. III, col. 172.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 351 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 175 ; Walch, *op. cit.*, 79 sq.

4. Voyez les observations des Ballerini sur Noris, *Opera*, t. IV, p. 949, et Walch, *op. cit.*, p. 171.

au 29 juin cinq mois qu'il était dans la ville impériale [1]. D'après la
[819] volonté de l'empereur, on commença des conférences auxquelles furent invités tous les évêqnes présents à Constantinople. Après l'arrivée du pape, plusieurs évêques qui n'avaient pas encore signé l'édit impérial, s'étaient rendus à Constantinople, pour voir la

1. Cf. Noris, *loc. cit.*, t. I, p. 594. [« Le 29 juin, si l'on en croit Théophane, le pape et le patriarche étaient réconciliés. Ce qui est certain, c'est que Justinien s'y prit si bien qu'au bout de quelques mois Vigile n'était plus aussi sûr d'avoir raison. Les théologiens de la cour lui firent voir que Théodore de Mopsueste était plus dangereux qu'il ne se l'était figuré. Ils lui traduisirent des extraits de ses œuvres, choisis avec habileté ; ils lui demandèrent s'il approuvait tous les propos de Théodoret et d'Ibas. Vigile qui, sans doute, n'avait pas eu jusque-là le loisir d'étudier la question d'aussi près, se trouva fort scandalisé. Il commença à comprendre que les Orientaux, pour qui les ouvrages grecs de Théodore n'étaient pas des livres fermés comme ils l'étaient pour les Latins, étaient peut-être excusables de s'en être émus, ou plutôt d'avoir approuvé l'émotion du prince. Mais que faire ? Le concile de Chalcédoine n'avait-il point passé l'éponge sur tout cela, et n'était-ce point en ébranler l'autorité que de flétrir des gens qu'il avait ou loués ou rétablis solennellement dans leurs charges ? On lui fit entrevoir qu'il y avait moyen de concilier les deux choses, de condamner les *Trois Chapitres* sans toucher au concile. Dans l'entourage latin du pape il n'y avait guère que des médiocrités. L'évêque de Milan lui-même, Dacius, ne paraît pas avoir montré dans tout cela plus d'intelligence que Vigile. Seul, un jeune prélat africain, Facundus, évêque d'Hermiane en Byzacène, était au courant de tous les détails du problème. Il savait le grec et pouvait lire parfaitement les livres incriminés, avec tout ce qui se publiait à leur propos. Mais son ardeur nn peu inquiète n'était pas faite pour l'accréditer auprès du pape. Ce n'étaient pas les yeux de Facundus qui pouvaient apercevoir les voies de conciliation. Pour lui, quiconque épiloguait sur Ibas ou Théodore était un acéphale ; toucher aux *Trois Chapitres* c'était profaner l'arche sainte du concile de Chacédoine. Autant en valait revenir à Eutychès et à Dioscore. Outre quelques prélats suburbicaires, Vigile avait avec lui quatre diacres romains, son neveu Rusticus, Sébastien, Pierre et Sarpatus, son primicier des notaires, Surgentius et plusieurs sous-diacres. Tout ce monde était plus propre à expédier les affaires ecclésiastiques ordinaires qu'à donner un bon conseil dans une question spéciale et délicate. Rusticus et Sébastien étaient d'ailleurs des personnes peu recommandables. Le premier, grand liseur, feuilletait assidûment des productions qui, pour n'avoir rien de commun avec la théologie de Mopsueste, n'en étaient pas plus édifiantes pour cela. Il circulait même sur son compte des histoires romanesques, propres à compromettre sa dignité. Quant à Sébastien, chargé d'administrer les biens de l'Église romaine en Dalmatie et en Prévalitane, il se modelait sur l'économe infidèle, emplissant ses poches, fermant l'œil sur les abus ; et, au lieu de rester à son poste, arrivait à chaque instant se mêler aux intrigues de Constantinople ». L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 401-402. (H. L.)]

tournure que prendraient les affaires, et Facundus rapporte que soixante-dix d'entre eux environ avaient assisté à ces conférences [1]. On désigne souvent ces conférences sous le nom de concile de Constantinople, tenu en 547 ou 548 [2]. Mais Facundus, qui a fait lui-même partie de cette assemblée, et à qui nous devons tous ces détails, n'emploie pas l'expression de concile, mais celle de *judicium* et d'*examen*, et c'est à plusieurs reprises qu'il désigne le pape sous le nom de *judex*. Tout son récit tend à montrer que nous sommes en présence d'une commission d'examen touchant les anathèmes proposés par l'empereur sur les *Trois Chapitres*; Vigile consultait les évêques présents pour savoir s'il pouvait y adhérer. Facundus rapporte que si les votes des évêques avaient déplu au pape, il aurait pu les déchirer, les brûler ou les annuler par sa propre sentence (*ea scindere vel urere, aut per suam evacuare sententiam*). D'après lui il y eut trois conférences, sur lesquelles il nous donne des détails extraits des actes de la troisième conférence. Il demanda que le pape ordonnât une enquête pour savoir si la lettre d'Ibas avait été réellement acceptée par le concile de Chalcédoine : car les adversaires prétendaient que l'anathème en frappant Théodore de Mopsueste n'atteignait pas l'autorité du concile de Chalcédoine qui n'avait pas voulu recevoir la lettre d'Ibas, dont Théodore avait fait l'éloge. Facundus avouait n'avoir pas rompu communion avec Mennas sur la question de l'anathème contre Théodore qu'il ne croyait pas si importante ; il était même persuadé qu'elle ne l'étaitpas ; mais le plan des adversaires était de s'en servir pour ruiner l'autorité du IV[e] concile œcuménique [3]. On

1. Facundus, *Contra Mocianum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 853 sq.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 547, n. 32 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 547, n. 8 ; Walch, *Ketzerhist.*, p. 171 sq.

3. Facundus, *Contra Mocianum, P. L.*, t. LXVII, col. 853 sq. En cette circonstance Facundus se révélait grand *debater*, il allait droit à l'obstacle, le découvrait et le nommait. La situation était faite pour troubler des têtes plus fortes que la sienne. Seul peut-être l'ancien apocrisiaire à Constantinople, le diacre Pélage, aurait pu lutter à armes égales avec la force cauteleuse du *basileus* ; mais Pélage jouait alors dans Rome assiégée et conquise par Totila le rôle d'une sorte de vice-pape. Chargé d'une ambassade par le vainqueur auprès de l'empereur de Byzance, il fit une rapide apparition à la cour, mais son séjour, nécessairement écourté par suite de la gravité des intérêts en suspens, ne dut pas lui permettre d'intervenir efficacement dans la question théologique engagée. Son passage rapide ne put avoir grande influence sur le pape, et cette influence s'effaça graduellement. Pélage avait quitté la cour de Constantinople depuis plusieurs mois quand Vigile commença à donner des signes de faiblesse,

s'explique que le pape déjà engagé avec l'empereur, n'ait pas en-
[820] tendu avec plaisir ces déclarations de Facundus ; aussi voulut-il le réduire au silence, en lui objectant qu'il ignorait que le concile de Chalcédoine eût accepté la lettre d'Ibas, ou que les adversaires voulussent ruiner l'autorité du IVe concile œcuménique. Facundus se fit fort de prouver que « cette lettre avait été reçue par le concile

« Le pape, en effet, serré de près et sans relâche, cédait à l'oppression, et finissait par croire que l'on pourrait condamner les *Trois Chapitres* sans nuire au concile de Chalcédoine. Il se flatta de combiner si bien les choses que non seulement il n'aurait aucun reproche à se faire, mais que sa décision serait acceptée en Occident. En ceci, qui était le point difficile, il se faisait étrangement illusion. Justinien le voyant en si bonne disposition, le pressait de mettre enfin son nom au bas de l'acte impérial. Ici Vigile résista énergiquement. L'épiscopat oriental pouvait avoir la faiblesse de laisser dogmatiser l'empereur et de se borner à ratifier les sentences qu'il portait sur les choses de la foi ; le Siège apostolique ne pouvait se prêter à une telle abdication. Si l'on voulait qu'il se prononçât, il fallait le laisser agir lui-même, en son nom, lui déférer sinon l'édit de l'empereur avec les adhésions épiscopales, au moins les pièces sur lesquelles portait le litige, c'est-à-dire les écrits de Théodore, Ibas et Théodoret. Ainsi le pape serait ce qu'il devait être, le juge suprême des controverses dogmatiques ; il ne paraîtrait pas céder au pouvoir impérial la moindre parcelle de son autorité traditionnelle. Ce fut en vain que Justinien chercha à l'ébranler dans cette situation. Le pape s'y maintint avec une ténacité inflexible. On eut beau chercher à l'effrayer, l'accuser d'hérésie, prétendre qu'il patronnait les hérétiques. Rien n'y fit. On alla plus loin. Des menaces furent proférées contre lui ; il put craindre qu'on ne se portât à des actes de violence ; mais son énergie se montra au-dessus des vaines terreurs, et on l'entendit un jour s'écrier dans une réunion solennelle : « Je proteste que si vous me tenez captif vous n'avez pas pour cela enchaîné l'apôtre Pierre. *P. L.*, t. LXIX, col. 115. Forcé de céder sur cette question qui n'était pas une pure question de forme, Justinien voulut au moins être assuré que le jugement qu'il laisserait rendre ne serait pas en contradiction avec son édit. Vigile lui donna, sur ce point, toutes les garanties qu'il voulut. Une cédule, revêtue de sa signature, fut remise à chacun des deux Augustes : il y prononçait l'anathème contre les *Trois Chapitres*, en son nom et au nom de l'Église romaine. Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 175. C'était se lier les mains par avance, mais le public n'en pouvait rien savoir. Vigile allait avoir extérieurement la gloire de soumettre, une fois de plus, au Siège apostolique une cause déjà jugée par les patriarches d'Orient et l'empereur lui-même. Il aurait le mérite de rendre la paix à l'Église, de réconcilier l'Orient et l'Occident, sans doute aussi de procurer la soumission des dissidents acéphales, et cela sans laisser abaisser entre ses mains l'autorité suprême exercée, un siècle auparavant, par son prédécesseur Léon. L'œil fixé sur ces brillantes perspectives, il hâta les préparatifs du jugement. » L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 404. (H. L.)

de Chalcédoine, et se déclara prêt à réfuter toute allégation contraire. » Le pape embarrassé arrêta brusquement les délibérations, et demanda que chaque évêque lui remît son vote par écrit. Les soixante-dix évêques récalcitrants furent alors travaillés isolément, et on les amena à faire des déclarations en opposition avec le concile de Chalcédoine. Quelques jours après, on les amena, un à un, sous bonne garde et publiquement, au pape Vigile à qui ils remirent leur vote [1]. Facundus avait, nous l'avons dit, pour motiver le sien, fait des extraits de sa *Defensio trium capitulorum* encore inachevée. D'après lui, Vigile porta immédiatement les votes de ces soixante-dix évêques au palais, où on les joignit aux déclarations des évêques qui avaient déjà signé. Afin d'expliquer son procédé, Vigile déclara au parti de Facundus qu'il n'avait pas voulu emporter avec lui ces votes et les placer dans les archives de l'Église romaine, pour qu'on ne pût pas en conclure qu'il les avait approuvés [2].

Enfin, le samedi saint, 11 avril 548 [3], le pape envoya à Mennas son *Judicatum*. Cette pièce contenait les conclusions auxquelles le pape s'était arrêté après avoir présidé les conférences en qualité de *judex* et après avoir reçu les votes des évêques. Cet important document est malheureusement perdu, et, jusqu'à ce jour, l'opinion générale a été qu'il n'en restait plus qu'un fragment, inséré dans une lettre de Justinien au Ve concile œcuménique et édité d'après un texte donné par Baluze. On avait oublié que, dans un autre document, également contemporain, se trouvaient cinq autres fragments du *Judicatum*. Occupons-nous d'abord du premier fragment [4]. Après avoir dit que le *Judicatum* du pape, adressé d'abord exclusivement à Mennas, avait été envoyé ensuite à tous les évêques, l'empereur reproduit, en se servant des paroles [821]
mêmes du pape, l'anathème porté contre les *Trois Chapitres* par le *Judicatum* [5] : *Et quoniam quæ Nobis de nomine Theodori Mop-*

1. Facundus, *P. L.*, t. LXVII, col. 853.
2. *Ibid.*
3. C'est Vigile lui-même qui nous donne cette date, dans sa lettre à Rusticus et à Sébastien, *Epist. ad Rusticum et Sebastianum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 45 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 353 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 177. Cf. Noris, *op. cit.*, t. I, p. 596 ; Pagi, ad ann. 547, n. 10.
4. Il se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 181, et dans Hardouin, t. III, p. 75.
5. Dans leur édition des *Œuvres* du cardinal Noris (t. IV, p. 1036), les Ballerini ont cherché à soulever quelques doutes au sujet de l'authenticité de ce

suestini scripta porrecta sunt, multa contraria rectæ fidei releguntur, Nos monita Pauli sequentes apostoli dicentis, OMNIA PROBATE, QUOD BONUM EST RETINETE *ideoque anathematizamus Theodorum, qui fuit Mopsuestiæ episcopus, cum omnibus suis impiis scriptis, et qui vindicant eum. Anathematizamus et impiam epistolam, quæ ad Marim Persam scripta esse ab Iba dicitur, tamquam contrariam rectæ fidei christianæ, et omnes, qui eam vindicant, vel rectam esse dicunt. Anathematizamus et scripta Theodoreti, quæ contra rectam fidem et duodecim sancti Cyrilli capitula scripta sunt.* A l'exception de ce fragment, on savait seulement que le pape avait inséré dans le *Judicatum* la clause suivante : « Il ne faut pas, par là, heurter de trop près le concile de Chalcédoine. » Noris et Noël Alexandre [1] ont traduit ces mots par : *salva in omnibus reverentia synodi Chalcedonensis.* Cette formule offre d'abord le grand inconvénient d'avoir été rédigée par le cardinal Noris lui-même, qui avait lu dans les documents originaux que Vigile avait assuré à plusieurs reprises n'avoir rien mis dans son *Judicatum* qui pût porter atteinte à l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques ni à celle des papes ses prédécesseurs [2]. Les clercs italiens s'expriment dans le même sens ; ils écrivirent aux ambassadeurs francs que, dans son
[822] *Judicatum, Vigilius sollicite monuit ne, per occasionem, supradicta synodus* (de Chalcédoine) *pateretur injuriam,* et encore : « On avait plus tard voulu forcer le pape à anathématiser de nouveau les *Trois*

fragment : *a*) parce que de tous les autres édits du pape, l'empereur n'avait rien inséré mot à mot dans sa lettre ; *b*) parce que, lorsque Justinien écrivit cette lettre, il n'avait plus avec lui d'exemplaire du *Judicatum.* Ces deux raisons sont très faibles, et la première a même si peu de valeur que nous n'y répondrons pas, et quant à la seconde, comment peut-on admettre que l'empereur n'ait gardé aucune copie d'un document aussi important que le *Judicatum ?* Si lui, personnellement, n'en avait pas, d'autres du moins en avaient.

1. Noris, *op. cit.*, t. I, col. 595 ; Natalis Alex., *Hist. Ecclesiæ*, sæcul. *VI*, Venetiis, 1778, t. V, p. 349.

2. C'est aussi ce qu'il dit dans sa lettre à Valentinien, évêque de Tomi : *Legant ergo quæ de causa quæ hic mota est, ad fratrem nostrum Mennam... scribentes legimus definisse, et tunc cognoscent nihil a Nobis, Deo Nos custodiente, commissum vel certe dispositum, quod contra fidem prædicationemque venerandarum quatuor synodorum... reperiatur adversum, aut unius ex his, qui definitioni suprascriptæ Chalcedonensis fidei subscripserunt, tangat injuriam ; vel quod decessorum nostrorum inveniatur, quod absit, constitutis forte contrarium.* Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 360 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 182. Vigile s'exprime de la même manière dans sa lettre à Aurélien, évêque d'Arles. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 362 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 183.

Chapitres sans faire aucune réserve en faveur du concile de Chalcédoine, *ut absolute ipsa capitula sine synodi Chalcedonensis mentione damnaret*[1]. »

C'était là tout ce qu'on savait de ce *Judicatum*, lorsque, en étudiant avec soin le *Constitutum* donné plus tard, le 14 mai 553, par Vigile, la pensée me vint de chercher dans ce *Constitutum* d'autres fragments du *Judicatum*. Vers la fin du *Constitutum*, Vigile rappelle que ses prédécesseurs, les papes Léon et Simplicius, ont solennellement déclaré, à plusieurs reprises, que les décisions portées par le concile de Chalcédoine doivent conserver force de loi ; c'est là, continue Vigile, le motif qui nous a déterminés à prendre tant de précautions *pro apostolicæ Sedis rectitudine et pro universalis Ecclesiæ consideratione*. « Nous avons pris toutes ces précautions, continue-t-il, dans notre lettre adressée à Mennas, (lettre que nous annulons présentement pour tout ce qui regarde les *Trois Chapitres*) après qu'elle eût été remise à Votre Majesté par Mennas, en présence de tous les évêques et du sénat, et après que Votre Majesté nous l'eût fait rapporter et lui eût donné son approbation. Nous avons veillé à ce que tous rendissent au concile de Chalcédoine l'honneur qui lui est dû[2]. »

Il est hors de doute que la lettre à Mennas n'est que le *Judicatum* [823] remis en effet par Mennas à l'empereur et que celui-ci rendit ensuite au pape, dans une réunion solennelle, pour paralyser l'opposition qui s'était élevée à ce sujet contre Vigile. Aussi n'hésitons-nous pas à considérer comme appartenant au *Judicatum* les cinq passages du *Constitutum* extraits de l'*epistola ad Mennam*. Ce ne sont guère, au fond, que des variations sur ce même thème, *salva in omnibus reverentia synodi Chalcedonensis* ; on y voit que, tout en anathématisant les *Trois Chapitres*, le pape professe hautement son attachement au concile de Chalcédoine. Par cet anathème, il tenait à montrer que les décisions du concile de Chalcédoine n'étaient ni fausses ni incomplètes.

Voici ces cinq fragments :

1. « Cum apud nos manifesta ratione præclareat, quicumque in contumeliam antefatæ synodi aliquid tentat agere, sibi potius nociturum. »

2. Item post alia : « Sed si evidenter nobis fuisset ostensum in ipsis

1. Nous montrerons plus tard comment on s'est trompé en supposant qu'on avait voulu imposer au pape cette condition.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 184 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 45.

gestis potius contineri, nullus auderet tantæ præsumptionis auctor existere, aut aliquid, quod in illud sanctissimum judicium productum est, velut dubium judicaret; cum credendum sit, illos tunc præsentes a præsenti rerum memoria diligentius, etiam præter scriptum, aliqua requirere vel definire certius potuisse, quod nobis nunc post tanta tempora velut ignota causa videatur ambiguum; cum et hoc deferatur reverentiæ synodorum, ut et in his quæ minus intelliguntur, eorum cedatur auctoritati [1]. »

3. Item post alia : « Salvis omnibus atque in sua perpetua firmitate durantibus, quæ in Nicæno, Constantinopolitano, Ephesino primo atque Chalcedonensi venerandis constat conciliis definita, et prædecessorum nostrorum auctoritate firmata; et cunctis, qui in memoratis sanctis conciliis abdicati sunt, sine dubitatione damnatis; et his nihilominus absolutis,
[824] de quorum ab iisdem synodis absolutione decretum est [2]. »

4. Item post alia : « Anathematis sententiæ eum quoque subdentes, qui quævis contra prædictam synodum Chalcedonensem, vel præsenti, vel quælibet in hac causa sive a Nobis sive a quibuscumque gesta scriptave inveniantur, pro aliqua susceperit firmitate ; et sancta Chalcedonensis synodus, cujus magna et inconcussa est firmitas, perpetua et veneranda, sicut Nicæna, Constantinopolitana ac Ephesina prima habent, suam teneat firmitatem [3]. »

5. Item post alia : « Anathematizamus et eum quoque, quicumque sanctam Nicænam, Constantinopolitanam, Ephesinam primam atque Chalcedonensem sanctissimas synodos in una et immaculata fide de Apostolis consonantes, et ab Apostolicæ Sedis præsulibus roboratas, non et fideliter

1. Comme nous ne savons pas exactement à quoi se rapporte ce fragment, il est très difficile d'en dire le véritable sens. Voici probablement la pensée du pape Vigile :« S'il nous avait été possible de montrer, avec évidence, que l'anathème porté sur les *Trois Chapitres* était implicitement contenu dans ce qui s'est passé à Chalcédoine, nul ne se serait permis de regarder comme douteux ce qui aurait été jugé par le concile de Chalcédoine : car *sans le consigner par écrit* (c'est-à-dire sans l'insérer dans les actes), les membres de ce concile ont pu examiner avec soin et décider, d'une manière positive, des choses qui nous sont maintenant inconnues, et qui ne nous paraissent pas décidées ; le respect que nous devons au concile nous fait un devoir de vénérer ses décisions que nous ne connaissons pas d'une manière certaine. »

2. Le sens est celui-ci : « Tout ce que les quatre premiers synodes ont décidé et que les papes ont confirmé, doit conserver force de loi. Ainsi donc tout ce que ces conciles ont condamné, reste condamné, et tout ce qu'ils ont absous reste absous. »

3. Le sens est celui-ci : « Nous anathématisons quiconque regarde comme ayant force de loi ce qui, dans le présent édit, paraîtrait en opposition avec le concile de Chalcédoine, ou bien ce qui, ayant été écrit par nous, ou par d'autres, présenterait le même caractère. Ce concile irréformable a la même autorité que le concile de Nicée, » etc.

sequitur et æqualiter veneratur; et qui ea quæ in ipsis conciliis, quæ præfati sumus, gesta sunt, vult quasi prave dicta corrigere, aut vult imperfecta supplere [1]. »

La lettre du pape Vigile à Rustique et à Sébastien nous apprend que le premier, qui était diacre et neveu du pape et avait accompagné son oncle à Constantinople, n'eut tout d'abord que des louanges pour le *Judicatum* qu'il tenait pour excellent, et, dont à l'insu du pape, il répandit plusieurs copies [2]. Le diacre Sébastien et d'autres clercs de la suite du pape approuvèrent, au début, son écrit ; mais plus tard ils embrassèrent le parti des Africains et firent au pape une telle opposition que celui-ci les anathématisa [3].

Il faut tenir compte, pour expliquer la conduite du pape Vigile, [825]
de ce qu'il écrivait trois ans plus tard sur le but et le caractère de son *Judicatum*, dans le décret d'excommunication contre Théodore Askidas : « Pour éviter tout scandale et pour apaiser les esprits, il avait bien voulu ne pas s'en tenir à toute la rigueur du droit, et, à raison de la gravité de la situation, il avait cherché à y remédier [4]. » Le clergé italien rend, à cette même époque, un témoignage semblable : « Au commencement, Vigile n'avait pas voulu prononcer l'anathème contre les *Trois Chapitres* ; mais dans la suite des négociations (*tractatu habito*), il avait (*sub aliqua dispensatione*) consenti à porter cet anathème ; après avoir toutefois expressément stipulé

1. « Nous anathématisons également celui qui ne reste pas fidèlement attaché aux synodes de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, qui concordent avec la doctrine apostolique et ont été confirmés par les papes, et quiconque ne les tient pas en grand honneur ou bien veut en améliorer quelques décisions, ou enfin y ajouter quelque chose. »

2. Le pape avait décidé que quiconque voudrait une copie du *Judicatum* devrait la demander à Mennas, à qui il avait été adressé. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 353 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 177.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 351 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 175 sq. Le jour de Noël de l'année 549, après avoir eux-mêmes engagé le pape à officier solennellement, pour se rendre au désir de l'empereur, Rustique et Sébastien abandonnèrent Vigile au moment de la cérémonie. Exaspéré d'un tel affront reçu en public, le pape les déposa de leurs fonctions. *Epist. ad Rusticum et Sebastianum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 43-51. (H. L.)

4. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 59 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 8. *Pro scandalo refrenando condescendentes quorumdam animis, quos aliqua dispensatione credidimus temperandos...*, *quædam pro tempore medicinaliter existimavimus ordinanda. Dispensatio*, c'est-à-dire *provida juris relaxatio.* Cf. Du Cange, *Glossarium*, t. II, col. 1545.

que l'on ne devait, pour aucun motif, porter atteinte à l'autorité du concile de Chalcédoine [1]. » On voit que le clergé italien, de même que Vigile, partait toujours de ce principe que l'on n'aurait dû rien faire contre Théodore de Mopsueste, puisqu'il était mort plus de cent ans auparavant en union avec l'Église, et qu'il n'avait pas été condamné par le concile de Chalcédoine. On n'aurait pas dû, suivant eux, attaquer Théodoret et Ibas, puisque le concile les avait rétablis sur leurs sièges après que l'un et l'autre eurent prononcé l'anathème contre Nestorius, et sans que le concile condamnât la lettre de l'un ni certains écrits de l'autre. Toutefois, comme ces *Trois Chapitres* étaient pour plusieurs un sujet de scandale et troublaient la paix de l'Église, on a jeté sur eux l'anathème, afin de remédier à la situation et de faire preuve de bonne volonté, d'autant plus qu'en lui-même l'édit contre Théodore de Mopsueste et ses écrits, contre certains écrits de Théodoret et contre la lettre d'Ibas, pouvait très bien se justifier. En prononçant l'anathème contre les *Trois Chapitres*, qui étaient vraiment condamnables, et en conservant intacte l'autorité du concile de Chalcédoine, on ne commettait aucune injustice et on satisfaisait les deux partis. Aussi le cardinal
[826] Noris a-t-il dit justement : *Et quidem utrique parti se fecisse satis Vigilius arbitrabatur : Græcis, quod tria capitula condemnasset ; Latinis, quod salva synodo Chalcedonensi, id se fecisse contestaretur* [2].

260. Opposition au Judicatum.

Théodora, cette grande ennemie des *Trois Chapitres*, mourut, le 28 juin 548 [3], peu après la publication du *Judicatum*. Sa mort ne semble pas avoir exercé une grande influence sur la suite des discussions. Les clercs italiens racontent dans leurs lettres aux ambassadeurs francs, que Justinien, ne se tenant plus pour satisfait du *Judicatum* du pape, lui demanda une nouvelle adhésion qui ne contiendrait aucune clause en faveur du concile de Chalcédoine. Néanmoins, ce fait n'étant confirmé par aucun autre historien, et Justinien ayant en grande vénération les quatre conciles œcuméni-

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 153 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 47.
2. Noris, *Opera,* t. I, col. 595 sq.
3. *Ibid.*, t. IV, col. 951.

ques, nous croyons que cette assertion mérite peu de crédit [1]. Nous pensons également que Victor de Tonnenna commet un anachronisme, lorsqu'il dit que Justinien avait donné de nouveaux ordres concernant les *Trois Chapitres* [2]. Il est certain, au contraire, qu'une vive opposition s'éleva immédiatement contre le *Judicatum* ; Vigile fut sévèrement blâmé par plusieurs et même accusé de trahison. C'est ce qui eut lieu à Constantinople même, où le pape séjourna plusieurs années pour répondre au désir de l'empereur et, peut-être aussi, parce que Rome était au pouvoir des Goths. Parmi ceux que le *Judicatum* avait mécontentés à Constantinople, on distinguait surtout Dacius de Milan et Facundus d'Hermiane. Ce dernier composa et présenta à l'empereur un grand ouvrage en douze livres pour la défense des *Trois Chapitres*. Mais il est impossible de déterminer l'époque à laquelle il fut achevé et offert. Victor de Tonnenna prétend que ce fut la onzième année après le consulat de Basile [3], [827]
ce qui, d'après la manière ordinaire de compter, donnerait l'année 551 ; mais Noris a prouvé [4] que Victor suit ici une autre manière de compter. Basile fut, en 541, le dernier consul ; mais longtemps après on désignait encore les années en parlant de son consulat : aussi l'année 542 devait-elle être simplement désignée par *post consulatum Basilii*, et l'année 543 par *ann. II post cons. Basilii* Victor, au contraire, désigne l'année 542 par *ann. II post cons. Basil.* (comme si c'était la deuxième année que le consul Basile était en fonctions), et par conséquent, ce qu'il désigne par *ann. IX post cons Basil.*, ne correspond pas à l'année 551, mais à l'année 550. Il est néanmoins impossible de placer en cette même année 550 la composition de la *Defensio trium capitulorum* de Facundus. Baronius suppose que l'ouvrage a été écrit avant la rupture de l'auteur avec le pape, par conséquent avant la publication du *Judicatum* et avant que Facundus eût pris vis-à-vis du pape une attitude tout à fait schismatique [5]. On peut remarquer, en effet, que Vigile n'est jamais attaqué dans cette *Defensio*, tandis que dans l'écrit postérieur

1. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, p. 179, 181.
2. Victor de Tonnenna, *Chronicon*, ad ann. 548, *P. L.*, t. LXVIII, col. 558.
3. *Eo tempore VII Facundi refulsere*, au lieu de cela il faut lire : *Eo tempore XII libri Facundi — refulsere*, cf. Walch, *op. cit.*, p. 135 ; [Dobroklonsky, L'*écrit de Facundus d'Hermiane : Pro defensione trium capitulorum*, Moscow, 1898, 3e édit. (en russe). (H. L.)]
4. Noris, *Opera*, t. I, p. 652 sq.
5. Baronius, *Annales*, ad ann. 547, n. 32.

intitulé : *Contra Mocianum*, Facundus attaque le pape avec une grande vivacité. Malgré ce raisonnement, nous croyons que Baronius est dans l'erreur et que la *Defensio*, à moitié composée lorsque parut le *Judicatum*, fut interrompue pendant les conférences qui suivirent, puis reprise et terminée aussitôt après. Cette *Defensio* n'a pu être achevée avant l'année 550, elle a dû paraître après la publication du *Judicatum*. Si Facundus avait publié son ouvrage plus tard, il s'y serait exprimé avec beaucoup plus d'énergie ; mais, à cette époque, le dissentiment entre le pape et lui n'avait pas encore dégénéré en rupture complète, Facundus gardait à l'égard de Vigile quelques ménagements (ce qui explique pourquoi il n'a pas parlé du *Judicatum* dans les derniers livres de sa *Defensio*) ; il espérait même gagner l'empereur à ses idées. Quand il dut renoncer à cet espoir, il composa, dans une situation d'esprit bien différente, son livre *Contra Mocianum scholasticum*. Ce Mocianus avait blâmé les évêques africains de leur rupture avec Vigile, après la publication du *Judicatum*, que dans ce livre Facundus qualifie de *nefandum*. Aussi jugea-t-il prudent pour sa sûreté personnelle de quitter Constantinople, et il vécut dans une retraite
[828] connue de ses seuls amis. Le livre *Contra Mocianum* fut publié entre l'apparition du *Judicatum* et celle du *Constitutum* : car le pape ayant soutenu dans ce dernier document les *Trois Chapitres*, Facundus ne l'aurait certainement plus attaqué alors comme auparavant. Enfin, Facundus ne disant rien des anathèmes du pape contre les *Trois Chapitres* et de son adhésion au Ve concile, on peut en conclure que le livre *Contra Mocianum* leur est antérieur.

Nous apprenons de Vigile lui-même que, dès le principe, quelques personnes l'attaquèrent vivement, lui et son *Judicatum*, et qu'il se vit dans l'obligation de les retrancher de la communion de l'Église. A ses adversaires s'était joint son propre neveu, le diacre Rustique, qui avait d'abord loué le *Judicatum* et qui maintenant suscitait des adversaires à son oncle, en Afrique comme à Constantinople. Il fut, pour ce motif, cité à comparaître, et promit par un serment écrit de ne jamais plus se soustraire à l'obéissance due au pape ; ce qui ne l'empêcha pas de faire plus tard cause commune avec Sébastien, diacre romain peu honorable qui, comme Rustique, avait au début loué le *Judicatum* et l'avait appelé un livre tombé du ciel. Tous deux se mirent en rapport avec les moines Lampride et Félix à qui leur opposition au *Judicatum* avait valu l'excommunication. Ils communiquaient avec d'autres excommuniés,

s'étaient aussi arrogé le droit d'enseigner, et avaient écrit dans toutes les provinces que « le pape avait fait une chose nuisible à l'autorité du concile de Chalcédoine. » En leur qualité de diacres romains, ils avaient pu tromper bien des gens ; c'est ainsi que, dans beaucoup d'endroits, il était né tant de divisions et de partis que le sang avait coulé dans les églises. En outre, ils avaient affirmé dans une lettre à l'empereur, que le pape Léon avait approuvé les écrits hérétiques de Théodore de Mopsueste, etc. Vigile avait tout supporté et différé le châtiment avec une patience toute sacerdotale, espérant que ses diacres viendraient à résipiscence. Voyant enfin l'inutilité des exhortations répétées qu'il leur avait fait faire par les évêques, par des clercs et par des laïques de haut rang, et leur refus de revenir à l'Église et au pape, Vigile fut contraint de les punir, et les dépouilla de la dignité de diacres jusqu'à ce qu'ils se fussent amendés. Les autres clercs ro- [829]
mains, qui avaient pris parti pour eux, Jean, Géronte, Séverin, Jean et Deusdedit, perdirent leurs places de sous-diacres, de notaire et de défenseur jusqu'à correction. Le même jugement fut prononcé contre le moine Félix, abbé du couvent de Gillitanum en Afrique, dont la légèreté avait occasionné bien de la dissipation parmi ses moines [1]. Enfin, la même peine était portée

1. L'Église d'Afrique était une de celles qui avaient pris parti le plus bruyamment dans l'affaire du *Judicatum*. A Carthage, lors de la réception du document enguirlandé des commentaires les plus flatteurs par les diacres de l'entourage pontifical, l'émotion fut intense ; elle gagna de proche en proche dans toute l'Afrique byzantine soumise au *basileus*, où on se prépara à une énergique résistance. Sans attendre la réunion du concile provincial annuel, des moines, qui comptaient parmi les plus ardents promoteurs de la résistance, partirent pour la capitale. L'un d'eux, Félix, était abbé d'un monastère appelé Gillitanum ou Gillense, dont l'emplacement exact est d'ailleurs inconnu. Mommsen propose *Cillensis* ou *Cillitanum*. Le P. Delattre, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.* 1899, p. 16, prouve qu'il faut lire *Gillitanus*. Ce personnage courut rejoindre à Byzance Facundus et ses amis qui, dès le lendemain de la publication du *Judicatum*, avaient rompu avec Vigile. Félix fit plus, il travailla sur-le-champ à fomenter contre Vigile un formidable parti d'opposition. *P. L.*, t. LXIX, col. 47-50. Le pape opposait l'anathème à ces attaques qui ne reculaient pas toujours devant la calomnie, mais il avait beaucoup à faire ; le déchaînement était universel. Les évêques d'Afrique, réunis en 550 en concile plénier de la province, se proclamaient défenseurs des *Trois Chapitres*, excluaient Vigile de la communion catholique et faisaient remettre à Justinien une protestation solennelle contre la condamnation. Facundus choisissait ce moment pour donner au public son livre enfin terminé, la *Defensio*, et cet écrit hardi et décisif faisait un bruit prodigieux. L'évêque d'Hermiane y pre-

contre ceux qui conserveraient la communion avec lui ou avec d'autres excommuniés, par exemple avec Rustique, etc.[1].

Nous verrons plus loin que cette sentence d'excommunication a été portée le 18 mars 550. Aussi pouvons-nous en conclure que : *a*), dès la publication du *Judicatum* plusieurs personnes présentes à Constantinople firent au pape une opposition telle qu'il fut obligé de les excommunier ; *b*) deux moines, Lampride et Félix d'Afrique, vinrent à Constantinople s'opposer de vive voix et par écrit au *Judicatum* ; *c*) Rustique, le neveu du pape, et d'autres clercs romains firent cause commune avec les opposants et répandirent partout des bruits fâcheux contre le pape ; *d*) le pape les fit avertir, à plusieurs reprises, avant d'en venir aux mesures de rigueur ; *e*) dans beaucoup de provinces des divisions éclatèrent pour et contre le *Judicatum*, et on alla parfois jusqu'à verser le sang dans les églises.

Une lettre du pape, du 18 mars 550, adressée à Valentinien, évêque de Tomi, nous apprend que Rustique et Sébastien avaient déjà occasionné des troubles dans la Scythie[2]. Valentinien avait averti le pape des mauvais bruits et des troubles qui remplissaient sa province ; en lui répondant, le pape Vigile assure qu'il n'a voulu rien faire contre tout évêque ayant souscrit au concile de Chalcédoine. « Il suffisait de lire son *Judicatum* à Mennas pour être persuadé qu'il n'avait rien fait, rien ordonné en opposi-
[830] tion avec la foi ou l'enseignement des quatre vénérables conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, ni avec

nait à partie Justinien lui-même et distinguait nettement le cas où le souverain doit « faire usage des pouvoirs du prince » et ceux où il doit « montrer l'obéissance du chrétien ; » il déclarait que l'empereur doit « exécuter les canons de l'Église, non point les lever ou les transgresser, » *Defensio*, l. XII, c. III, *P. L.*, t. LXVII, col. 838 : *ecclesiasticorum canonum executor... non conditor, non exactor.* Tout l'Occident n'avait que du mépris pour « ces évêques grecs titulaires de riches et opulentes églises, incapables de supporter une suspension de deux mois, et toujours prêts, en conséquence, à obéir à toutes les volontés du prince, à accorder sans résister tout ce qu'on leur demandait. » *P. L.*, t. LXIX, col. 116. (H. L.)

1. Cette sentence d'excommunication se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 351 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 175 sq.

2. Sur la date de cette lettre, voir la note 1 de Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 362, où il faut lire 549 au lieu de 749, et 550 au lieu de 530. Garnier, *loc. cit.*, p. 563), a voulu changer cette date, mais voyez les Ballerini, *op. cit.*, t. IV col. 1026 sq.

les décisions des papes ses prédécesseurs. Les auteurs de tout le scandale qui s'était produit en Scythie étaient Rustique et Sébastien, depuis longtemps exclus de la communion, auxquels il infligerait bientôt les peines canoniques (la déposition), s'ils ne s'amendaient pas [1]. Valentinien devait avertir ses subordonnés de se défier de ces fauteurs de désordre ; s'il conservait lui-même des doutes, il n'avait qu'à venir trouver le pape [2].

De même que Valentinien de Tomi, Aurélien d'Arles avait, dès l'année 549, écrit à Vigile [3] qu'on avait répandu en Gaule le bruit que le pape avait agi contre les décrets de ses prédécesseurs et contre la foi des quatre conciles œcuméniques. Vigile le tranquillisa sur ce point et le pria, comme son vicaire dans les Gaules [4], de prémunir tous les autres évêques contre ces bruits mensongers ; il ajouta qu'il ferait, autant que possible, connaître à Aurélien, par l'intermédiaire de son courrier Anastase, tout ce qui s'était passé ; si l'empereur lui permettait de revenir à Rome, il enverrait à Arles un ambassadeur particulier. En attendant, Aurélien devait intercéder sans relâche auprès de Childebert, roi des Francs, pour que celui-ci s'employât en faveur de l'Église romaine et de ses droits auprès du roi des Goths (Totila), qui s'était emparé de Rome [5]. [831]

L'opposition que rencontra le *Judicatum* fut encore plus accentuée en Illyrie, en Dalmatie, en Afrique, que dans les Gaules et dans la Scythie. La lettre des clercs italiens, plusieurs fois citée, nous apprend que les évêques de Dalmatie n'acceptèrent pas le *Judica-*

1. Ad ann. 550, n. 5, Pagi conclut, avec raison, de la lettre que nous venons d'analyser, qu'avant le 18 mars 550, date de cette lettre, le pape Vigile avait déjà excommunié Rustique, etc., et qu'il ne prononça que plus tard la déposition. Au contraire, Garnier (*loc. cit.*, p. 562) place cette sentence de déposition dès l'année 549.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 359 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 181.

3. Le pape reçut *pridie idus julias* la lettre d'Aurélien et y répondit le 29 avril 550. Par ces *idus julias*, il faut entendre les ides de l'année 549. Garnier a voulu, il est vrai, changer cette date chronologique (p. 563).

4. On trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 46, 47 deux autres lettres de Vigile écrites antérieurement, par lesquelles il nomme Aurélien son vicaire dans les Gaules, après la mort d'Auxanius, son prédécesseur sur le siège d'Arles.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 361 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 183 sq. Nous apprenons par une lettre des clercs italiens aux ambassadeurs francs (Mansi, *op. cit.*, col. 155 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 50 ; voyez plus loin le § 264) que cet Anastase ne put regagner sa patrie qu'après deux ans, et après avoir promis d'engager les évêques des Gaules à prononcer l'anathème

tum [1]. D'après Victor de Tonnenna, les évêques de l'Illyrie tinrent un concile en 549 (Victor ne dit pas en quel lieu). Ils se prononcèrent pour les *Trois Chapitres*, dont ils publièrent une défense adressée à l'empereur ; enfin ils déposèrent leur métropolitain Benenatus de *Justiniana I*, qui soutenait le parti de la condamnation [2]. En 550, les Africains, sous la présidence de Reparatus, évêque de Carthage, allèrent encore plus loin et exclurent formellement le pape Vigile de leur communion, à cause du *Judicatum* ; ils déclarèrent qu'ils ne communiqueraient avec lui que lorsqu'il aurait fait pénitence. Ils envoyèrent, par l'intermédiaire du *magistrianus* Olympius, des mémoires à l'empereur en faveur des *Trois Chapitres* [3]. Justinien trouva l'affaire assez importante pour envoyer aux Illyriens et aux Africains des rescrits dans lesquels il défendait l'anathème sur les *Trois Chapitres*. Ces rescrits sont perdus, et l'on n'en connaît l'existence que par ce qu'en a dit Isidore de Séville [4].

261. Le « Judicatum » est retiré ; on convoque un grand concile.

En présence de l'opposition au *Judicatum* et des discussions qu'il soulevait, le pape et l'empereur crurent prudent, en 550, de retirer ce *Judicatum*, et de faire décider par un grand concile la question des *Trois Chapitres* [5]. L'empereur permit donc au pape de
[832] retirer le *Judicatum*, et il fut décidé au cours d'une délibération, à laquelle prirent part Mennas, Dacius de Milan et plusieurs évê-

contre les *Trois Chapitres*. Ces mêmes clercs italiens étaient persuadés que le pape (plus tard, probablement en 553 et lorsqu'il ne voulait pas lui-même condamner les *Trois Chapitres*) avait voulu envoyer à Aurélien d'Arles une autre lettre par l'intermédiaire d'Anastase, mais que l'empereur ne l'avait pas souffert ; et que le pape avait dû se borner à envoyer la lettre analysée plus haut (les clercs italiens se contentent de la caractériser d'une manière générale).

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 153 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 47.

2. Victor de Tonnenna, ad ann. 549. A la place où était Tauresium dans la *Dardania*, l'empereur Justinien fonda une ville splendide à laquelle il donna le nom de *Justiniana I* et qui en 541 fut élevée à la dignité de métropole. Cf. Noris, *op. cit.*, t. I, p. 599.

3. Victor de Tonnenna, ad ann. 550.

4. S. Isidore, *De Scriptoribus ecclesiasticis*, dans Fabricius, *Bibliotheca eccles.*, 2e div., p. 54.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 59 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 8.

ques grecs et latins, qu'avant la décision du futur concile on ne ferait absolument rien pour ou contre les *Trois Chapitres*. Tel est le récit de Vigile lui-même dans son édit contre Théodore Askidas [1]. Les clercs italiens ajoutent que Vigile aurait déclaré que ce qui serait décidé alors d'une façon régulière aurait force de loi, mais qu'à lui seul, il ne voulait rien décider qui pût mettre en question l'autorité du concile de Chalcédoine [2]. On peut donc bien dire qu'au fond le pape a retiré son *Judicatum*. Pour éviter un retrait définitif et écarter l'opposition pontificale lors du futur concile, l'empereur exigea de Vigile (15 août 550) le serment écrit de s'employer, de concert avec lui et suivant son pouvoir, à faire prononcer l'anathème contre les *Trois Chapitres* ; par contre, l'empereur s'obligeait à tenir le serment secret autant que possible et s'engageait à protéger le pape si cela devenait nécessaire [3]. »

262. Concile de Mopsueste, en 550.

Comme préparation au futur grand concile, l'empereur réunit à Mopsueste une sorte de synode des évêques de la Cilicie secondes chargé d'examiner si le nom de Théodore était inscrit dans le

1. Mansi, *op. cit.*, col. 153 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 47.

2. Vigile persuada à l'empereur qu'on ne ferait rien tant que les évêques de l'Occident ne seraient pas mis au fait de la discussion. Très adroitement il rappela à Justinien que lui, Vigile, avait changé d'opinion en voyant sur place, à Constantinople, où en étaient les choses ; rien ne permettait de supposer que les plus animés, les évêques d'Afrique et d'Illyrie eux-mêmes, et avec eux les évêques des pays latins, abandonneraient spontanément les opinions trop tranchées, tandis que, mieux informés, ils se convaincraient de la nécessité de condamner les *Trois Chapitres* sans atteindre les décrets du concile de Chalcédoiue. Le remède à la situation présente était de retirer le *Judicatum* et de préparer la réunion d'un concile œcuménique dans lequel l'Occident aurait une large représentation. Justinien, qui tenait par-dessus tout au succès final, se laissa persuader et consentit à rendre au pape l'exemplaire original du *Judicatum* ; toutefois il fit jurer Vigile par les clous de la passion et les quatre Évangiles qu'il s'emploierait de tout son pouvoir à faire condamner les *Trois Chapitres* et ne ferait rien en sens contraire. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 184. (H. L.)

3. Le serment est imprimé dans Mansi, t. IX. col. 363 ; Hardouin, t. III, col. 184. Les Ballerini ont mis en question l'authenticité de ce document. Noris, *Opera*, t. IV, col. 1037 sq. ; Walch, *op. cit.*, 191 sq.

diptyques de Mopsueste [1]. Les actes de ce concile figurent au procès-verbal de la ve session du Ve concile œcuménique, dans laquelle ils furent lus [2]. Le premier document est une lettre de Justinien, datée du 23 mai 550 [3], adressée à Jean, évêque de Justinianopolis [4] et métropolitain de la Cilicie seconde. Elle invitait
[833] Jean à se rendre à Mopsueste avec tous les évêques de son concile, et à s'aboucher dans cette ville avec les vieillards, clercs ou laïques, pour savoir d'eux si le nom de Théodore n'avait pas été rayé des diptyques. S'ils ne s'en souvenaient pas, ils devaient déclarer qu'à leur connaissance le nom de Théodore n'avait jamais été lu dans l'office divin ; enfin, le concile devait examiner les diptyques en compagnie de quelques autres évêques, pour savoir quel était le nom qui s'y trouvait, au lieu de celui de Théodore. On députerait à l'empereur un courrier, et un autre au pape avec le résultat de l'enquête [5]. L'empereur communiqua à Cosmas, évêque de Mopsueste, les ordres qu'il avait donnés au métropolitain, et lui fit à ce sujet ses observations ; ce second document est daté du 22 mai 550. A cela se bornent les actes du concile de Mopsueste, qui se réunit le 17 juin 550, dans le *secretarium* de l'église de cette ville, sous la présidence du métropolitain de Justinianopolis et en présence de huit évêques et de nombreux personnages de distinction. Marthanius, *comes domesticorum*, remplit les fonctions de représentant de l'empereur. On apporta les saints Évangiles au milieu de l'assemblée, et on lut l'ordre de l'empereur. Le *defensor* de l'Église de Mopsueste, le diacre Eugène, introduisit alors dix-sept prêtres et diacres et autant de laïques (parmi lesquels se trouvaient des *comites* et des *palatini*), tous gens de Mopsueste et d'un âge avancé.

1. Par mesure de précaution, on adjoignit aux évêques des officiers impériaux. Tous ensemble se livrèrent à une enquête dont l'arrière-pensée était de répondre à l'objection d'une foule de gens qui trouvaient insensée la condamnation d'un évêque mort dans la communion de l'Église et dont le souvenir était demeuré en vénération dans l'Église qu'il avait gouvernée. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, 1597, ad ann. 550, n. 37-39 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 550, n. 9 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 406, 492 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 123-134 ; Coleti, *Concilia*, t. v, col. 1395 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 274-289 ; Noris, *Opera*, t. I, col. 605 sq. (H. L.)

3. Et non pas du 13 mai, comme le prétend Noris.

4. L'ancienne ville d'Anazarbe, ayant été détruite par un tremblement de terre, avait été rebâtie par l'empereur Justinien qui lui avait donné peu auparavant le nom de Justinianopolis.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 274 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 123.

Le *custos* de l'Église, le prêtre Jean, apporta les diptyques alors en service et deux autres en usage à une époque antérieure. On lut solennellement ces diptyques, ensuite chacun des évêques les lut en particulier, et le prêtre Jean jura n'en connaître pas d'autres ni de plus anciens. On interrogea les dix-sept témoins, après leur avoir fait jurer sur l'Évangile de dire la vérité. Le premier et le plus ancien, le prêtre Martyrius, fit la déclaration suivante : « J'ai quatre-vingts ans ; je suis clerc depuis soixante ans et je n'ai jamais compris, je n'ai jamais entendu que le nom de Théodore fût lu dans les diptyques [1] ; mais j'ai appris qu'on avait remplacé son nom par celui de Cyrille d'Alexandrie [2], et c'est pour cela qu'il y a mainte- [834]
nant dans les diptyques le nom de Cyrille, quoiqu'il n'y ait jamais eu d'évêque de Mopsueste qui portât ce nom. Quant à ce Théodore dont le nom se trouve dans deux diptyques à l'avant-dernière place, ce n'est pas cet ancien Théodore, mais bien l'évêque de Mopsueste, mort il y a trois ans et qui était né en Galatie. » Tous les autres témoins, clercs et laïques, firent une déposition analogue après quoi les évêques résumèrent dans un discours assez prolixe le résultat de tous ces témoignages et de l'inspection des diptyques. D'après eux, de mémoire d'homme, le nom de ce Théodore était rayé des diptyques, à sa place on avait inséré celui de Cyrille d'Alexandrie. Tous les évêques signèrent cette déclaration, ainsi que les deux lettres à l'empereur et au pape résumant les procès-verbaux [3].

1. D'après cette déposition, le nom de Théodore aurait été rayé des diptyques au plus tard pendant l'enfance de Martyrius, c'est-à-dire vers l'an 480.

2. « Ceci ne doit pas étonner, car souvenirs et documents ne remontaient qu'au temps de *l'hénotique*, c'est-à-dire à un temps peu favorable à Théodore. » L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. xxxvi, p. 409. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, t. ix, col. 275-289 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 124-134. Le *Libellus synodicus* (Mansi, *loc. cit.*, t. ix, col. 150, et Hardouin, *loc. cit.*, t. v, col. 1534) raconte que les évêques s'étaient réunis à Mopsueste où ils interrogèrent clercs et laïques, pour savoir si le nom de Théodore s'était jamais trouvé dans les diptyques. On avait répondu affirmativement, et les évêques avaient fait part de ces témoignages au pape Vigile. Garnier, *op. cit.*, col. 551, en conclut bien à tort, qu'il y a eu deux conciles de Mopsueste, l'un convoqué par l'empereur pour prouver que le nom de Théodore avait été rayé des diptyques, et l'autre convoqué par le pape pour démontrer que le nom de Théodore se trouvait dans les diptyques. Voyez contre cette hypothèse la *Defensio* des Ballerini dans leur édition des *Œuvres du cardinal Noris*, t. iv, col. 1024.

262 bis. Les députés de l'Afrique.

Vers la même époque, l'empereur convoqua au concile projeté et qui devait se tenir à Constantinople les évêques d'Illyrie et d'Afrique ; les Illyriens refusèrent de s'y rendre [1]. L'épiscopat africain envoya au contraire des représentants ; c'étaient : Reparatus de Carthage, Firmus [évêque de Tipasa et] primat de Numidie, et les évêques Primasius et Verecundus de la province de Byzacène [2]. Les évêques grecs cherchèrent aussitôt, par promesses et par menaces,
[835] à les amener à prononcer l'anathème contre les *Trois Chapitres* [3]. Ne pouvant y parvenir, ils essayèrent de compromettre Reparatus de Carthage accusé d'avoir causé le massacre d'Aréobinde, parent de l'empereur et son *magister militum*, par l'usurpateur Guntarith [4], (Gontharis) et sur cette accusation Reparatus avait été dépouillé de sa charge et de son bien et exilé. Aussitôt après, l'apocrisiaire infidèle de Reparatus, Primosus, fut par la volonté impériale et en

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 153 ; *Collect. concil.*, Hardouin, t. III, col. 47.

2. Ces deux évêques, Primasius d'Hadrumète et Verecundus de Junca, représentaient et suppléaient leur primat Boethus, trop âgé pour entreprendre le voyage de Constantinople. *P. L.*, t. LXIX, col. 115. La délégation de l'Afrique arriva à la cour vers le milieu de l'année 551. (H. L.)

3. Les prélats africains semblent s'être trouvés dans la ville impériale quelque peu embarrassés de leurs personnes (Junilius, Præf., *P. L.*, t. LXVIII, col. 15), néanmoins ils firent bonne contenance, résistèrent aux menaces comme aux flatteries. *P.L.*, t. LXIX, col. 116. Ce fut alors que la cour s'avisa d'un moyen de compromettre Reparatus en lui intentant un de ces procès politiques où les byzantins étaient passés maîtres dans l'art d'échafauder les preuves et de perdre l'accusé. (H. L.)

4. Reparatus était innocent. Guntarith, lieutenant d'Aréobinde et *dux* de Numidie, s'était révolté et s'était fait nommer régent de l'Afrique. Aréobinde s'enfuit avec sa famille dans un monastère ; mais l'usurpateur envoya à Aréobinde l'évêque Reparatus pour l'assurer d'un sauf-conduit et pour l'inviter à venir à Carthage. Reparatus remplit sa mission de bonne foi. Aérobinde, se rendant à cette invitation, quitta son asile, et fut convié à un dîner par Guntarith, qui le massacra au sortir de table. *P. L.*, t. LXIX, col. 116 ; Procopius, *De bello Vandalico*, l. II, c. XXV et XXVI, éd. Bonn, t. I, p. 515-522 ; Baronius, ad ann. 545, n. 21 ; Noris, *op. cit.*, t. I, col. 614 ; Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine, Histoire de la domination byzantine en Afrique*, in-8, Paris, 1896, p. 440 ; A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 557 ; H. Leclercq, *l'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 266. (H. L.)

violation des canons, élevé sur le siège de Carthage, du vivant de Reparatus, malgré la volonté du clergé et du peuple, après avoir condamné les *Trois Chapitres*. Son intrusion fit couler le sang [1]. Le second député de l'Afrique, Firmus, primat de Numidie, se laissa gagner par des présents et souscrivit l'anathème qu'on lui avait demandé ; mais il mourut d'une mort honteuse, en regagnant par mer son pays [2]. Son collègue Primasius d'Hadrumète se montra très ferme, au début ; aussi fut-il relégué dans un monastère [3]. Plus tard cependant, après la mort de Boethus, primat de Byzacène, il adhéra, pour lui succéder, à l'anathème des *Trois Chapitres*. Il revint en Afrique, opprima et pilla les évêques qui n'étaient pas de son parti, jusqu'à ce qu'il fût puni à son tour et obligé de rendre ce qu'il avait volé. Il mourut, lui aussi, misérablement. Enfin, le quatrième député de l'Afrique, l'évêque Verecundus de Junca, à cause de son attachement aux *Trois Chapitres*, s'enfuit avec le pape Vigile dans l'église de Sainte-Euphémie, à Chalcédoine, où il mourut. Le gouverneur de l'Afrique envoya à Constantinople tous les évêques de sa province qu'il savait faciles à gagner et à tromper, afin qu'ils souscrivissent à la condamnation des *Trois Chapitres* [4].

1. A. Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 558, *P. L.*, t. LXIX, col. 116. (H. L.)

2. Facundus, *Adv. Mocianum*, mentionne à ce propos un certain Sorcius ou Porcius dont l'identité n'a pu jusqu'ici être établie. Cf. *P. L.*, t. LXVII, col. 873-874. (H. L.)

3. Primasius et Verecundus, demeurés à Constantinople, voyant les rapports devenir chaque jour plus tendus entre le pape et l'empereur, pressentirent que ce dernier emploierait bientôt la violence contre le pape ; ils se rapprochèrent alors de Vigile menacé et redevenu à leurs yeux le défenseur de la foi catholique. Tous deux participèrent en conséquence, à l'excommunication lancée contre le patriarche et à la déposition de Théodore Askidas. Lorsque, le 23 décembre de l'année 551, Vigile s'enfuit à Chalcédoine, les deux évêques africains l'y suivirent. (H. L.)

4. Victor de Tonnenna, *loc. cit.*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 153 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 47. L'Église d'Afrique ainsi privée de ses principaux chefs semblait devoir céder facilement aux exigences de l'empereur. On intriguait de mille façons pour l'énerver et en venir à bout. Les agents impériaux travaillaient les Églises africaines, et l'écrit de Facundus contre le scholastique Mocianus nous permet de suivre la polémique et d'apprécier les arguments auxquels on avait recours. « Aux uns on essayait de démontrer que la condamnation des *Trois Chapitres* était juste et le *Judicatum* de Vigile légitime ; aux autres, on représentait combien était profondément regrettable l'attitude des conciles d'Afrique qui, en rompant la communion avec les adversaires de Chalcédoine, avaient provoqué un schisme véritable et placé leurs provinces en dehors de

[836] ## 263. Second édit impérial contre les Trois Chapitres.

Tout ce que nous avons rapporté montre combien peu l'empereur et son parti tenaient à soumettre toute la question à une nouvelle assemblée synodale, et c'est ce que démontre encore mieux la singulière entreprise de Théodore Askidas. En opposition complète avec ce qui avait été résolu entre le pape et l'empereur [1], à

l'Église. Pour décider les ignorants, les faibles, à cesser leur opposition, on leur vantait les avantages que trouverait la religion au rétablissement de la paix, on leur concédait même qu'on avait eu tort peut-être de toucher à l'œuvre de Chalcédoine ; mais, au nom de la concorde, on les suppliait de ne point s'obstiner, et on leur citait les textes de saint Augustin, disant : « La paix est bonne, recherchez la paix ; l'unité est bonne, aimez l'unité, ne rompez point l'unité. » A ces sollicitations on joignait les menaces ; on affirmait que les adversaires de Vigile expieraient sûrement dans cette vie et dans l'autre leur incompréhensible résistance, Quant aux prélats qu'on jugeait accessibles aux séductions terrestres, on y mettait moins de façons encore : par des promesses d'avancement ou d'argent, on se flattait d'acheter leur adhésion. Le scholastique Mocianus, en particulier, semble avoir été en Afrique l'un des serviteurs de cette politique ; personnage assez peu recommandable, du reste, jadis arien au temps des rois vandales, puis fervent catholique au lendemain de la conquête byzantine, il avait su se pousser à Constantinople dans l'amitié de Théodore Askidas et la faveur de Justinien ; il semble, vers 551, au moment où prenait consistance le projet d'un concile œcuménique, avoir été envoyé à Carthage pour y trouver des représentants complaisants ou dociles de l'épiscopat latin ; et comme le pouvoir civil, cette fois encore, paraît avoir prêté à ses efforts un vigoureux concours, la mission de Mocianus eut un semblant de succès. Pour combattre cette dangereuse intervention, Facundus, sollicité par ses amis, lançait du fond de sa retraite, une violente invective où il dénonçait les moyens scandaleux dont se servait la politique impériale, et quoique la terreur fût si grande en Afrique que l'évêque n'osait. en tête de son livre, inscrire le nom de ses correspondants, craignant que leurs relations avec un fugitif ne fussent pour eux une cause de persécution, pourtant les fermes et courageuses déclarations du prélat paraissent avoir rencontré quelque écho dans la province. Sans doute le préfet d'Afrique trouva des évêques prêts à faire tout ce qu'on voudrait ; mais ils furent en petit nombre et, au vrai, ce n'était pas la fleur du clergé africain. » Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 442-443. (H. L.)

1. Cf. *supra*, § 261. Les manifestations des évêques d'Afrique et d'Illyrie avaient renseigné de bonne heure les byzantins sur ce qu'ils étaient en droit d'attendre de l'épiscopat d'Occident. Askidas veillait et profitait des moindres indices pour inquiéter Justinien. Il lui remontrait qu'une représentation égale des prélats grecs et latins aboutirait inévitablement à réconforter le pape qui

l'instigation de ce dernier, on avait lu dans le palais impérial un mémoire contenant des anathèmes contre les *Trois Chapitres*, et plusieurs évêques grecs demandaient que l'on souscrivît cet écrit. Le pape Vigile fit des remontrances à ce sujet, à l'empereur et à ses amis qui eurent l'air de demander grâce et pardon; mais Théodore Askidas n'en continua pas moins à répandre cet écrit et excita si bien l'empereur contre le pape Vigile qu'il l'amena à rompre l'engagement pris, et, sans attendre le concile annoncé, à publier un nouvel édit contenant l'anathème contre les *Trois Chapitres*. Tel est le récit du pape Vigile lui-même [1]; ce nouvel édit n'était certainement que l'ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων dont on envoya en divers lieux de nombreux exemplaires. Ce second édit de l'empereur contre les *Trois Chapitres* fut composé en 551 et 553, probablement en 551; adressé à toute la chrétienté il est arrivé jusqu'à nous [2]. Rien, dit l'empereur dans cet édit, n'est si capable de nous rendre Dieu propice que l'unité dans la foi, « c'est pour ce motif qu'il veut exposer en détail le symbole orthodoxe » Il développe ensuite une sorte de symbole dans lequel il précise d'abord la doctrine sur la Trinité, en ayant surtout en vue les erreurs de Sabellius et d'Arius. Puis il expose d'une manière beau-

se sentirait soutenu et qui, en dépit des promesses et des serments .pourrait bien se prononcer contre la condamnation des *Trois Chapitres*. « Déjà très résistants en leur particulier, les prélats occidentaux seraient plus difficiles encore, une fois réunis et serrés autour de leur chef. Qui sait si leur exemple ne produirait pas des défections, même dans les rangs de l'épiscopat grec ? Beaucoup avaient signé par peur ou par complaisance. N'allait-on pas, par cette voie, au-devant d'une défaite ? Et quand même le succès serait assuré, ne valait-il pas mieux ne le devoir qu'à l'empereur et à l'épiscopat d'Orient ? Ces idées germèrent dans l'esprit de Justinien. Il commença par laisser lire devant lui des projets d'anathème contre les *Trois Chapitres*, en dépit des réclamations du pape qui voulait que l'on maintînt la stricte neutralité. Askidas jetait dans le public des écrits non signés, mais favorables à ses idées. Quand le pape se plaignait, il promettait de ne plus recommencer, mais recommençait aussitôt. Peu à peu, à l'instigation de plus en plus pressante de ses évêques favoris, Justinien en vint à rédiger en son propre nom une confession de foi terminée par des anathèmes, et l'on apprit un beau matin qu'un nouvel édit impérial, dans le même sens que celui de 445, était affiché à la porte des églises. Dans le monde pontifical, on était plus ou moins au courant de ce qui se tramait. Depuis quelque temps les rapports étaient froids, et même assez aigres, entre le pape et l'empereur. » L. Duchesne, *op. cit.*, p. 410-411 (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 59; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 8 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 537-582; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 287-322.

coup plus complète la doctrine sur la Personne du Fils, en l'opposant à celle des nestoriens et des monophysites. Nous allons donner quelques extraits de cette partie du document impérial : « Celui qui est né de Marie est un de la sainte Trinité de même substance que le Père quant à la divinité, de même substance que nous quant à l'humanité, passible dans sa chair, impassible dans sa divinité, et aucun autre que le *Logos* de Dieu ne s'est soumis à la souffrance et à la mort. Il ne faut pas dire que c'est le *Logos* qui a opéré les miracles et que c'est un autre Christ qui a souffert : car c'est le même Seigneur Jésus-Christ, *Logos* de Dieu, qui a pris chair et s'est fait
[837] homme... En disant que le Christ est composé (σύνθετος) de deux natures, de la divinité et de l'humanité, nous n'introduisons cependant aucun mélange (σύγχυσις) dans cette unité (ἕνωσις), et en reconnaissant dans chacune de ces natures le seul Seigneur Jésus-Christ, le Λόγος divin devenu homme, nous n'établissons ni séparation, ni division, ni déchirement dans la seule et même hypostase ; mais nous désignons la différence des natures par ce dont elles proviennent ; et cette différence n'est pas anéantie par l'ἕνωσις, puisque chacune de ces deux natures existe dans cette unité... La nature divine n'est pas métamorphosée en la nature humaine, et la nature humaine n'est pas métamorphosée en la nature divine ; mais chacune de ces natures reste dans ses limites, le *Logos* a opéré l'unité de l'hypostase. Cette unité hypostatique prouve que le Dieu *Logos*, cette hypostase de la Trinité, ne s'est pas uni avec un homme existant antérieurement, mais qu'il s'est créé une chair du sein de la sainte Vierge, de la propre hypostase de la sainte Vierge, et qu'il a animé cette chair d'une âme raisonnable — et c'est là la nature humaine. Cette union hypostatique du *Logos* avec la chair nous a été aussi enseignée par l'apôtre saint Paul... Aussi professons-nous une double naissance du *Logos* : l'une immatérielle, ayant eu lieu du sein du Père avant toute éternité, l'autre dans les derniers temps, lorsqu'il a pris chair de la sainte Mère de Dieu et qu'il est devenu homme... Il est Fils de Dieu par nature, tandis que nous, nous ne le sommes que par grâce ; il est, à cause de nous et κατ' οἰκονομίαν, devenu fils d'Adam, tandis que nous, nous sommes par nature fils d'Adam... et, après l'incarnation, il y en a un de la sainte Trinité, le Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui se trouve composé de deux natures unies entre elles (σύνθετος). Telle est la doctrine des Pères... Tout en professant ces doctrines, nous acceptons l'expression de Cyrille disant qu'il n'y a qu'une nature du Dieu *Logos* incarnée, φύσις τοῦ Θεοῦ

Λόγου σεσαρκωμέη... car, toutes les fois qu'il s'est servi de cette expression, le mot φύσις a pour lui le sens de ὑπόστασις ; en effet, dans les livres où cette manière de parler revient souvent, on voit qu'il la remplace tantôt par Λόγος tantôt par Υἱὸς ou par μονογενής (qu'il regarde par conséquent comme identiques avec μία φύσις τοῦ Θεου Λόγοῦ σεσαρκωμένη), prouvant par là que cette expression désigne pour lui la personne, l'hypostase, et non pas la nature... Du reste, celui qui professe que le Christ est Dieu et homme, ne peut en aucune manière soutenir qu'il n'y a en lui qu'une seule nature ou une seule οὐσία. Que Cyrille ait bien réellement employé dans tous ces passages le mot φύσις dans le sens de personne, c'est ce que prouvent ses deux lettres à Succensus et le treizième chapitre de ses scolies... Le Christ est donc une seule hypostase [838] ou une seule personne, il possède également en lui la nature divine complète et incréée, et la nature humaine complète et créée. » L'édit impérial combat ensuite ceux qui abusent d'une comparaison faite par les anciens Pères, prétendant qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule nature. Quelques Pères, Athanase en particulier, avaient comparé l'union de la Divinité et de l'humanité dans le Christ à l'union du corps et de l'âme dans l'homme. Or, les monophysites partant de ce principe disaient : « De même que le corps et l'âme ne constituent qu'une seule nature, de même la divinité et l'humanité dans le Christ ne forment, en se réunissant, qu'une seule nature. » L'édit impérial disait, au contraire : « S'il n'existait dans le Christ qu'une seule nature, elle devrait être ou bien sans aucune chair et n'être égale qu'avec Dieu, au point de vue de la substance, ou bien n'avoir que la chair, ne former qu'un homme et n'être égale qu'avec nous sous le rapport de la substance, ou bien de ces natures réunies a dû naître une nouvelle nature, également différente de celles dont elle est formée ; mais, dans ce cas, le Christ ne serait ni Dieu ni homme, et il ne le serait pas plus égal à Dieu sous le rapport de la substanee qu'il ne le serait avec nous. Une pareille supposition serait impie. » Une autre objection des monophysites portait : « On ne doit pas compter les natures dans le Christ, parce que c'est établir en lui une division, qui implique le nestorianisme. » A cette argumentation l'édit impérial répondait : « S'il était question d'énumérer diverses personnes, on aurait raison de dire que ce serait établir une division dans le Christ ; mais comme cette énumération ne porte que sur des choses que l'on proclame unies entre elles, cette division n'existe en fait que dans la pensée, de la même

manière que l'on divise par la pensée le corps et l'âme dans l'unité de la personne humaine. Il y a aussi là deux φύσεις, celle de l'âme et celle du corps, et on ne peut cependant pas dire que l'homme soit divisé en deux personnes. De même, dans le Christ, on peut compter les natures, sans compter pour cela les personnes. » Cette doctrine est prouvée par l'autorité de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille et de saint Grégoire de Nysse, et on explique alors en détail la différence qui existe entre φύσις (οὐσία) et ὑπόστασις, en particulier pour ce qui concerne la sainte Trinité. « On peut donc, continue l'empereur, parler d'une hypostase du Logos (c'est-à-dire d'une personne) (διά τουτο εὐσεβῶς εἴποι τις ἄν μίαν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Δόγου σύνθετον) ; mais on ne saurait parler d'une nature constituée, parce que la nature est en elle-même quelque chose d'interminé (ἀόριστον), il faut qu'elle adhère à une personne. Lorsque l'on dit que la nature humaine dans le Christ doit avoir sa propre personnalité, cela revient à dire que le *Logos* s'est uni avec un homme déjà existant par lui-même ; mais deux personnes ne
[839] sauraient se réunir en un... Quiconque dit qu'avant l'union il a existé deux natures, ainsi que Théodore de Mopsueste et Nestorius l'ont prétendu, celui-là suppose qu'un homme a été d'abord formé et que cet homme a été ensuite uni au *Logos*. Quiconque dit, au contraire, qu'après l'union on ne doit plus parler de deux, mais bien d'une seule nature dans le Christ, celui-là suppose une σύγχυσις et une φαντασία, ainsi que l'ont fait Apollinaire et Eutychès : on ne doit pas dire qu'il y avait deux Seigneurs avant l'incarnation, et on ne doit pas dire non plus qu'il n'y a plus qu'une seule nature après l'incarnation. »

L'empereur indique ensuite les quatre premiers conciles œcuméniques, sans excepter le concile de Chalcédoine, il les donne comme règle de foi, puis il continue : « Les choses étant ainsi, nous voulons ajouter des κεφάλαια contenant en abrégé la vraie foi et la condamnation des hérétiques. » Voici les κεφάλαια avec le sens abrégé de chacun.

I

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα, ἤγουν φύσιν καὶ οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἤγουν πρόσώποις προσκυνουμένην, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un ne confesse pas le Père, le Fils et l'Esprit un seul Dieu, ou une seule nature qu'il faut prier en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème.

II

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν πρὸ αἰώνων, καὶ ἀχρόνως ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα Θεὸν Λόγον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σαρκωθέντα ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀεὶ παρθένου Μαρίας, καὶ ἄνθρωπον γενόμενον γεννηθέντα ἐξ αὐτῆς, καὶ διά τοῦτο τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ Λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, τήν τε πρὸ αἰώνων ἀσωμάτως, καὶ τὴν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατὰ σάρκα, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un ne professe pas que le Fils éternel de Dieu est devenu homme, et qu'il a eu par conséquent deux naissances, une naissance éternelle et une naissance dans le temps, qu'il soit anathème.

III

Εἴ τις λέγει ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα· ἢ τὸν Θεὸν Λόγον συνεῖναι τῷ Χριστῷ λέγει γενομένῳ ἐκ γυναικὸς, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' οὐχι ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκὶ, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un dit que le *Logos* qui opérait des miracles est autre que le Christ qui a souffert, et que le *Logos* s'est uni un homme né de la femme et qu'il n'est pas un Seigneur, etc., qu'il soit anathème.

IV

Εἴ τις λέγει κατὰ χάριν, ἢ κατ' ἐνέργειαν, ἢ κατ' ἀξίαν, ἢ κατ' ἰσοτιμίαν, ἢ κατ' αὐθεντίαν, ἢ ἀναφορὰν, ἢ σχέσιν, ἢ δύναμιν, τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοὶ καὶ τὸν Θεὸν Λόγον Χριστὸν καλοῦντες, καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένως Χριστὸν ὀνομάζοντες κατὰ μόνην τὴν προσηγορίαν ἕνα Χριστὸν λέγουσιν· ἢ εἴ τις λέγει κατ' εὐδοκίαν τὴν ἕνωσιν γεγενῆσθαι, καθὼς Θεόδωρος ὁ αἱρετικὸς αὐτοῖς λέξεσι λέγει, ὡς ἀρεσθέντος τοῦ Θεοῦ Λόγου τῷ ἀνθρώπῳ ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ, οὐχὶ καθ' ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ τὴν ἕνωσιν ὁμολογεῖ, καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν σύνθετον, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un dit que l'union du Dieu *Logos* avec l'homme existe seulement par la grâce, par la charité ou par l'égalité d'honneur ou d'autorité,

par relation ou rapports mutuels, par la force, ou par suite d'une homonymie, selon laquelle les nestoriens appellent le Dieu *Logos* Christ, et, donnant aussi le nom de Christ à l'homme pris séparément, trouvent par ce terme le moyen de dire qu'il n'y a qu'un Christ ; si quelqu'un dit également selon que l'enseigne l'hérétique Théodore, que l'union s'est faite par la bonne volonté, parce que le Dieu *Logos* a trouvé son bon plaisir dans l'homme, à cause du bon sentiment qu'il lui portait, et ne reconnaît pas l'union du *Logos* Dieu avec la chair animée par une âme pensante et raisonnable, et, que pour cela, il n'existe qu'une seule hypostase, qu'il soit anathème.

V

Εἴ τις κατὰ ἀναφορὰν, ἢ καταχρηστικῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπάρθενον Μαρίαν, ἢ ἀνθρωποτόκον, ἢ Χριστοτόκον, ὡς τοῦ Χριστοῦ μὴ ὄντος Θεοῦ, ἀλλὰ μὴ κυρίως καὶ κατ' ἀλήθειαν θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογεῖ, διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα Θεὸν Λόγον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι καὶ γεννηθῆναι, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Quiconque, par relation ou abus dans les termes, dit que la Mère de Dieu, la sainte, glorieuse et toujours Vierge Marie est mère de l'homme ou mère du Christ, comme si le Christ n'était pas Dieu ; mais qui ne reconnaît pas qu'elle est proprement et véritablement la Mère de Dieu par cela même que le Dieu *Logos*, né du Père avant les siècles, s'est incarné dans les derniers temps et a pris naissance en son sein, qu'il soit anathème.

VI

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν Θεὸν εἶναι ἀληθινὸν, καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Quiconque ne professe pas que Notre-Seigneur Jésus-Christ qui fut crucifié dans sa chair est vrai Dieu, roi de gloire et l'une des personnes de la Sainte-Trinité, qu'il soit anathème.

VII

Εἴ τις ἐν δυσὶ φύσεσι λέγων μὴ ὡς ἐν θεότητι, καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα Κύριον ἡμων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σαρκωθέντα ὁμολογεῖ μηδὲ ἐπὶ τῷ σημᾶναι τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιουποστάτους εἶναι τὰς φύσεις, καθὼς Θεόδωρος, καὶ Νεστόριος βλασφημοῦσιν, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un, admettant les deux natures, ne confesse pas, dans la divinité et l'humanité, un seul Seigneur Jésus-Christ, Dieu *Logos* incarné, non pour indiquer la différence des natures qui le composent mais pour les diviser par partie, se sert d'un terme qui, dans le mystère du Christ, laisse supposer que chaque nature forme une hypostase ainsi que l'ont soutenu dans leurs blasphèmes Théodore et Nestorius, qu'il soit anathème.

VIII

Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τουτέστι τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν μὴ τῇ θεωρίᾳ τὴν διαφορὰν τούτων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, λαμβάνει, ὡς ταύτης οὐκ ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τῷ ἀριθμῷ κέχρηται, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un confessant les deux natures dans le seul Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire dans le Dieu *Logos* incarné, n'admet pas dans le composé divin une différence qui n'est pas détruite par l'union mais croit qu'il y a réellement une division numérique des parties, qu'il soit anathème.

IX

Εἴ τις λέγων, μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην, οὐχ οὕτως αὐτὸ ἐκλαμβάνει, ὡς ὅτι οὐκ τῆς θείας φύσεως, καὶ τῆς ἀνθρωπίνης εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἀλλ' ὅτι τῆς θεότητος, καὶ τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ μία φύσις, ἤτοι οὐσία ἀπετελέσθη, κατὰ τὴν Ἀπολιναρίου, καὶ Εὐτυχοῦς κακοπιστίαν, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un parlant d'une seule nature du Dieu *Logos* incarné ne l'interprète pas dans ce sens que le Christ s'est formé de la nature divine et de [840]
la nature humaine, mais suppose que la divinité et l'humanité se sont réunies pour ne plus former qu'une seule nature, ainsi qu'Apollinaire et Eutychès l'ont prétendu, qu'il soit anathème.

X

Ἐπίσης γὰρ καὶ τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας, ἤτοι τέμνοντας, καὶ τοὺς συγχέοντας τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον τοῦ χριστοῦ ἀποστρέφεται, καὶ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία.

Εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον, Ἀπολινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχέα, καὶ τούς τὰ ὅμοια τούτοις φρονοῦντας, ἢ φρονήσαντας, ἀνάθεμα ἔστω.

De même ceux qui divisent et séparent, ceux qui bouleversent toute l'économie du mystère du Christ sont également rejetés et condamnés par l'Église universelle.

Que celui qui n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès et tous ceux qui ont été ou sont encore imbus de semblables doctrines soit lui-même anathème.

XI

Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας τοῦ εἰπόντος, ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν, ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκός ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον, καὶ ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα, καὶ βαπτισθέντα εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος λαβεῖν, καὶ υἱοθεσίας ἀξιωθῆναι, καὶ κατ' ἰσότητα βασιλικῆς εἰκόνος εἰς πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου προσκυνούμενον, καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄτρεπτον ταῖς ἐννοίαις, καὶ ἀναμάρτητον παντελῶς γενόμενον. καὶ πάλιν εἰρηκότος τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὸν Χριστὸν τοιαύτην γεγενῆσθαι, οἵαν εἶπεν ὁ ἀπόστολος ἐπὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, καὶ πρὸς ταῖς ἄλλαις ἀναριθμήτοις αὐτοῦ βλασφημίαις τολμήσαντος εἰπεῖν, ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσήσας ὁ κύριος τοῖς μαθηταῖς, καὶ εἰπών. Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον, οὐ δέδωκεν αὐτοῖς Πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ σχήματι μόνον ἐνεφύσησεν. Οὗτος δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν Θωμᾶ, τὴν ἐπὶ τῇ ψυλαφήσει τῶν χειρῶν, καὶ τῆς πλευμᾶς τοῦ Κυρίου μετὰ τὴν ἀνάστασιν, λέγων τό. Ὁ Κύριος μου καὶ Θεός μου, εἶπε μὴ εἰρῆσθαι περὶ τοῦ Χριστοῦ παρὰ τοῦ Θωμᾶ, οὐδὲ γάρ εἶναι λέγει τὸν Κύριον Θεὸν, ἀλλ' ἐπί τῷ παραδόξῳ τῆς ἀναστάσεως ἐκπλαγέντα τὸν Θωμᾶν ὑμνῆσαι τὸν Θεὸν τὸν ἐγείραντα τὸν Χριστόν. Τὸ δὲ χεῖρον, ὅτι καὶ ἐν τῇ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γενομένῃ παρ' αὐτοῦ δῆθεν ἑρμηνείᾳ συγκρίνων ὁ αὐτὸς Θεόδωρος τὸν Χριστὸν Πλάτων, καὶ Μανιχαίῳ, καὶ Ἐπικούρῳ, καὶ Μαρκίωνι, λέγει, ὅτι ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὑράμενος οἰκεῖον δόγμα τοὺς αὐτῷ μαθητεύσαντας πεποίηκε καλεῖσθαι Πλατωνικοὺς, καὶ Μανιχαίους, καὶ Ἐπικουρείους, καὶ Μαρκιωνιστὰς, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὑραμένου τὸ δόγμα, ἐξ αὐτοῦ τοὺς Χριστιανοὺς καλεῖσθαι. Εἴ τις τοίνυν ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ τὰ τοιαῦτα βλασφημήσαντος, ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὸν, καὶ τὰ αὐτοῦ συγγράμματα, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια αὐτῷ φρονοῦντος, ἢ φρονήσαντας, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un défend Théodore de Mopsueste, qui dit : *a*) Autre est le Dieu Logos et autre est le Christ soumis aux souffrances de l'âme et aux révoltes de la chair qui est devenu meilleur par son avancement dans la vertu, a été baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, a obtenu par le baptême la grâce du Saint-Esprit et la Filiation, a été vénéré comme étant l'image du Dieu *Logos*, de même qu'on vénère l'image d'un empereur, et a été, après sa résurrection, tout à fait immuable dans ses sentiments et tout à fait impeccable ; *b*) ce même Théodore qui a dit : L'union du Dieu *Logos* avec le Christ est semblable à celle qui, d'après l'apôtre saint Paul (*Ephes.*, v, 31), doit exister entre l'homme et la femme qui

seront deux dans une même chair ; c) lequel, entre autres nombreux blasphèmes, a osé dire : Lorsque, après sa résurrection, le Seigneur souffla sur ses disciples en disant : *Recevez le Saint-Esprit* (Jean, xx, 22), il ne leur donna pas le Saint-Esprit, mais il souffla sur eux (σχήματι μόνον, c'est-à-dire simplement pour signifier le Saint-Esprit) ; *d*) qui a dit également : les paroles que l'apôtre Thomas prononça après avoir touché le Christ : *Tu es mon Seigneur et mon Dieu* (Jean, xx, 20), ne se rapportent pas au Christ, mais bien à Dieu qui a ressuscité le Christ ; *e*) ce qui est encore plus scandaleux, dans son commentaire sur l'histoire des apôtres, Théodore compare le Christ à Platon, à Mani, à Epicure et à Marcion, ajoutant que, comme chacun d'eux a donné une doctrine qui lui était propre, et de même que, pour ce motif, leurs disciples ont reçu le nom de platoniciens, de manichéens, etc., de même les chrétiens ont reçu leur nom du Christ, qui a trouvé une nouvelle doctrine : que celui qui défend un blasphémateur tel que Théodore et qui ne l'anathématise pas, lui, ses écrits et ses adhérents, soit anathème.

XII

Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῶν συγγραμμάτων Θεοδωρίτου, ἅπερ ἐξέθετο ὑπὲρ Νεστορίου τοῦ αἱρετικοῦ, καὶ κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως, καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης ἁγίας συνόδου, καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου, καὶ τῶν ιβ'. αὐτοῦ κεφαλαίων, ἐν οἷς ἀσεβέσι συγγράμμασι σχετικὴν λέγει τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τόν τινα ἄνθρωπον· περὶ οὗ βλασφημῶν λέγει, ὅτι ἐψηλάφησε Θωμᾶς τὸν ἀναστάντα, καὶ προσεκύνησε τὸν ἐγείραντα, καὶ διὰ τοῦτο ἀσεβεῖς καλεῖ τοὺς τῆς ἐκκλησίας διδασκάλους, τοὺς καθ' ὑπόστασιν τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα ὁμολογοῦντας· καὶ πρὸς τούτοις θεοτόκον ἀπαρνεῖται τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπάρθενον Μαρίαν. Εἴ τις τοίνυν τὰ εἰρημένα συγγράμματα Θεοδωρίτου ἐπαινεῖ, ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὰ, ἀνάθεμα ἔστω· διὰ ταύτας γὰρ τὰς βλασφημίας τῆς ἐπισκοπῆς ἐξεβλήθει, καὶ μετὰ ταῦτα ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῇ ἐν Χαλκηδόνι συνωθήθη, πάντα τὰ ἐναντία τοῖς μνημονευθεῖσιν αὐτου συγγράμμασι ποιῆσαι, και τὴν ὀρθὰν πίστιν ὁμολογῆσαι.

Si quelqu'un défend les écrits composés par Théodoret en faveur de Nestorius et en opposition avec la foi orthodoxe, contre le concile d'Éphèse et contre Cyrille et ses douze anathématismes, écrits dans lesquels Théodore *a*) enseigne et professe la σχετικὴ ἕνωσις du *Logos* avec un homme, *b*) affirme que Thomas avait, à la vérité, touché le Ressuscité, mais qu'il [841] avait vénéré Celui qui avait été la cause de sa résurrection ; *c*) donne l'épithète d'impies aux docteurs de l'Église, parce qu'ils enseignent l'union hypostatique, *d*) et enfin refuse d'appeler la vierge Marie mère de Dieu ; que celui qui défend ces écrits de Théodoret, au lieu de les anathématiser comme il le devrait, soit anathème : car à cause de ses blas-

phèmes, cet évêque a été déposé de son évéché et a été, plus tard, forcé par le saint concile de Chalcédoine de professer exactement le contraire de ce que contenaient ses écrits et d'adhérer à la vraie foi.

XIII

Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῆς ἀσεβοῦς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι πρὸς Μάριν τὸ Πέρσην τὸν αἱρετικὸν, τῆς ἀρνουμένης τὸν Θεὸν Λόγον ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, και λεγούσης μὴ τὸν Θεὸν Λόγον, ἐκ τῆς παρθένου σαρκωθέντα γεννηθῆναι, ἀλλὰ ψιλὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς γεννηθῆναι, ὃν ναὸν ἀποκαλεῖ, ὡς ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ ἄλλον τὸν ἄνθρωπον, πρὸς τούτοις δὲ ἐνυβρειζούσης τὴν ἐν Ἐφέσῳ πρώτην σύνοδον, ὡς χωρὶς ζητήσεως καὶ κρίσεως Νεστόριον καταδικασάσης, καὶ τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον αἱρετικὸν ἀποκαλούσης, καὶ ἀσεβῆ τὰ ιβ' αὐτοῦ κεφάλαια. Νεστόριον δὲ καὶ Θεόδωρον μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀσεβῶν συγγραμμάτων ἐπαινούσης, και ἐκδικούσης, εἴ τις τοίνυν τὴν εἰρημένην ἀσεβῆ ἐπιστολὴν ἐκδικεῖ, ἢ ὀρθὴν αὐτὴν εἶναι λέγει, ἢ μέρος αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὴν, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un défend la lettre impie que l'on prétend avoir été écrite au Perse hérétique Maris par Ibas, et dans laquelle *a*)on nie l'incarnation du *Logos* et on prétend que ce n'est pas le Dieu *Logos*, mais simplement un homme qui a été comme un temple et est né de Marie ; dans laquelle *b*) le premier concile d'Éphèse est calomnieusement accusé d'avoir condamné Nestorius sans enquête et sans jugement ; *c*) dans laquelle enfin, saint Cyrille est appelé hérétique et ses douze propositions sont traitées d'impies ; que celui qui défend cette lettre impie et qui la tient en entier ou en partie comme orthodoxe, et ne l'anathématise pas, soit lui-même anathème.

L'édit continue : « Les partisans de Théodore et de Nestorius supposent que cette lettre d'Ibas a été acceptée par le saint concile de Chalcédoine qu'ils calomnient. Ils ne songent qu'à détourner l'anathème de Théodore, de Nestorius et de cette lettre impie qu'Ibas, plusieurs fois interrogé à ce sujet, n'a jamais reconnue comme sienne. Ainsi Ibas a reconnu à Tyr (il faudrait dire à Béryte) n'avoir rien écrit contre Cyrille depuis la réconciliation de celui-ci avec le patriarche d'Antioche ; tandis que la lettre à Maris est visiblement postérieure à l'union, et injurieuse à Cyrille. Ibas a nié que cette lettre fût de lui et ses juges (à Tyr et à Béryte) lui ont demandé de conformer ses actes à cette négation (c'est-à-dire d'anathématiser Nestorius, etc.). S'y étant refusé, il fut déposé et Nonnus fut mis à sa place [1]. Ibas accusé de nouveau au concile de

1. Nous avons vu, § 196 et 197, qu'à Tyr, Ibas avait été déclaré innocent ; par contre, il fut déposé lors du Brigandage d'Éphèse. Cf. § 180. Sur Nonnus, voir § 196.

Chalcédoine, refusa une fois de plus de reconnaître cette lettre, mais dès qu'on en eût fait la lecture, il dit qu'il était très éloigné d'avoir fait ce qu'on lui reprochait [1]. Le concile n'étant pas en- [842] core satisfait de cette dénégation força Ibas à faire le contraire de ce que contenait la lettre. Il dut professer la foi orthodoxe, reconnaître le concile d'Éphèse, adhérer à saint Cyrille et anathématiser Nestorius. Il est donc faux de dire que le concile de Chalcédoine a donné son approbation à cette lettre. Quoiqu'il y soit question de deux natures et d'une seule puissance, de même que d'une seule personne, elle laisse cependant voir l'impiété de son auteur. Celui-ci croit que les natures sont des hypostases, et l'expression : *unique personne*, ne désigne à ses yeux que l'unité de dignité et d'honneur. Il donne la preuve à la fin de sa lettre de ses sentiments hérétiques en disant : « Nous devons croire au temple et à celui qui l'habite... » Nestorius, avant lui, avait déguisé un sens hérétique sous des expressions orthodoxes. « Quant à nous, suivant en tout la doctrine des Pères, nous avons démontré l'union des deux natures, dont est composé Notre-Seigneur Jésus-Christ, un de la Trinité, Dieu, le *Logos* devenu chair, de même que nous avons professé la différence (διαφορὰ) de ces natures, qui n'a pas été détruite par leur union. C'était suffisant. Mais nos adversaires ont pensé que l'on ne devait pas rejeter la lettre d'Ibas, par la raison qu'elle se trouvait dans quelques exemplaires des actes de Chalcédoine ; cette objection est sans force, car dans les actes des conciles on rencontre aussi des passages de Nestorius, etc. En outre, cette lettre manque dans les actes authentiques du concile de Chalcédoine [2]. De plus, ce n'est pas ce que tel ou tel membre peut dire dans un concile qui a force de loi, c'est seulement ce qui a été décrété par tous [3]. D'un autre côté, comme quelques-uns consentent à condamner comme impies les écrits de Théodore de Mopsueste, mais se refusent à anathématiser sa personne, il est aisé de reconnaître

1. L'empereur conclut de cette parole qu'Ibas n'avait pas voulu reconnaître cette lettre comme sienne ; mais au fond l'évêque voulait simplement dire que les autres accusations portées contre lui étaient complètement fausses. Ce passage se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 220 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 131. Voir § 197.

2. Dans les actes du concile de Chalcédoine, tels que nous les avons présentement, la lettre se trouve en entier. Voir § 196.

3. Allusion à quelques paroles dites en faveur de la lettre au concile de Chalcédoine. Voir § 196 et 258.

[843] que cela est contraire à la sainte Écriture qui dit : *L'impie et son impiété sont également abominables devant Dieu* (Sap., xiv, 9)... S'ils prétendent qu'on ne devrait pas anathématiser Théodore après sa mort, qu'ils sachent qu'un hérétique obstiné dans ses erreurs jusqu'à la fin est, avec raison, frappé de cette peine pour toujours, même après sa mort, ainsi qu'on le voit par l'exemple de Valentin, de Basilide et d'autres... Enfin que Théodore ait été anathématisé de son vivant, c'est ce que prouve la lettre d'Ibas. Nos adversaires disent ensuite qu'on ne devrait pas l'anathématiser parce qu'il est mort dans la communion de l'Église. Mais, à dire vrai, ceux-là meurent dans la communion de l'Église qui conservent jusqu'à leur mort la foi de l'Église ; en ce qui concerne Théodore, son nom, ainsi que l'a prouvé un récent concile tenu dans sa ville épiscopale, a été depuis longtemps rayé des diptyques. Judas n'avait-il pas communié avec les Apôtres à la Cène ? Cependant les Apôtres l'ont condamné après sa mort et en ont élu un autre à sa place... Si on invoque en faveur de Théodore que Cyrille lui a adressé des louanges, cela ne prouve rien, car bien d'autres hérétiques ont été loués par les saints Pères avant qu'on ne les connût : Eutychès l'a été par le pape Léon. Il ne faut pas oublier non plus qu'en plusieurs passages Théodore a été très vertement blâmé par Cyrille. Il est faux que Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze aient adressé à Théodore des lettres élogieuses. La lettre de Grégoire n'était pas destinée à Théodore de Mopsueste, mais à Théodore de Tyane ; et la lettre de Chrysostome n'était pas remplie de louanges, mais bien de blâmes, parce que Théodore avait abandonné la vie cénobitique. Si Jean d'Antioche et un concile oriental ont loué Théodore, on peut dire également qu'ils ont condamné Cyrille et défendu Nestorius (au Brigandage d'Éphèse). Citons maintenant l'autorité de saint Augustin. Lorsque, après la mort de Cécilien, on émit l'avis que ce dernier dans une certaine mesure ecclésiastique, avait transgressé les canons et que, pour ce motif, les donatistes s'étaient séparés de l'Église, saint Augustin écrivit à Boniface [1] : « Si ce qu'on reproche à Cécilien était fondé, je l'anathématiserais même après sa mort. » On voit, en outre, qu'un canon d'un concile africain a décidé que les évêques qui faisaient les hérétiques héritiers de leurs biens devaient être anathématisés, même après leur mort. De plus, Dioscore fut anathématisé après sa mort par l'Église de Rome, non qu'il eût

1. S. Augustin, *Epist. ad Bonifacium*, CLXXXV, n. 4, *P. L.*, t. xxxiii, col. 792.

erré dans la foi, mais parce qu'il avait troublé la hiérarchie ecclé- [844]
siastique... Quiconque donc, après la présente profession de foi orthodoxe et condamnation des hérétiques,... se sépare de l'Église (comme si notre piété ne consistait qu'en des mots et des expressions), aura à rendre compte de ce qu'il aura cru, et de ceux qu'il aura trompés, au jour du jugement, à notre grand Dieu et à Notre-Seigneur Jésus-Christ. *Amen.* »

264. Protestation, détresse et double fuite du pape.

A la suite de la publication de l'édit impérial, on tint une grande conférence dans le palais Placidien, résidence papale. Des évêques grecs et latins de différents pays y assistèrent, ainsi que des prêtres, des diacres et des clercs de Constantinople. On y vit même Théodore Askidas [1]. Le pape Vigile et Dacius de Milan recommandèrent de ne pas accepter le nouvel édit impérial, et Vigile dit : « Demandez au pieux empereur de réserver les édits qu'il fait décréter, et d'attendre la décision générale (qui sera portée) sur cette affaire, c'est-à-dire d'attendre que les évêques latins qui ont été scandalisés (par la condamnation des *Trois Chapitres*), se rendent en personne à un concile, ou y envoient leurs votes par écrit. S'il n'écoute pas vos prières, n'adhérez pas à ce qui peut être pour l'Église une cause de séparation. S'il vous arrivait, ce que je ne puis croire, de faire quelque chose de semblable, sachez qu'à partir de ce jour vous êtes excommuniés, de par le Siège apostolique de

1. C'est du moins ce que raconte le pape Vigile dans sa *Damnatio Theodori* (Askidas), dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 60 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 9. [Sur les événements de cette période voir, dans les lettres de Vigile, la *Damnatio Theodori* (Jaffé, *Reg.*, n. 930, *P. L.*, t. LXIX, col. 59) et l'Encyclique *Universo populo Dei* (Jaffé, *op. cit.*, n. 931 ; *P. L.*. t. LXIX, col. 69). Cf. l'*Epistola clericorum Italiæ*, document remis à des ambassadeurs francs par des clercs de Milan ou d'Aquilée (*P. L.*, t. LXIX, col. 114). L. Duchesne, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 410, note 1, fixe la date de cette *Epistola* à la fin de l'année 551 ; mais M. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, 1896, p. 443, note 3, fait observer que ce document ne peut guère dater de la fin de 551 puisqu'il y est fait mention de la fuite du pape à Chalcédoine (23 décembre 551) et qu'il fallait le temps matériel pour transmettre cette nouvelle en Italie. Le texte paraît être des premiers mois de 552. On ne saurait par conséquent placer en 553 les détails qui y sont rapportés sur le choix des évêques envoyés au concile. L'édition des *Monum. German. hist.*, p. 438, met aussi la lettre en 552. (H. L.)]

Pierre [1]. » Dacius évêque de Milan parla dans le même sens : « Moi, dit-il, et une partie des évêques qui se trouvent dans le voisinage de mon Église, c'est-à-dire, ceux des Gaules, de la Bourgogne, de l'Espagne, de la Ligurie, de l'Émilie et de la Vénétie, témoignons que quiconque adhère à ces décrets est exclu de la communion des évêques de ces contrées, car je suis persuadé que ces édits sont en
[845] opposition avec le saint concile de Chalcédoine et avec la foi catholique [2]. »

Le pape rapporte que, malgré ces avertissements, non seulement l'édit ne fut pas retiré, mais qu'on poussa à bout le scandale. D'après la *Damnatio Theodori* [3], Askidas, malgré la défense expresse du pape, s'était rendu avec d'autres évêques déterminés à le suivre, dans l'église où l'édit était affiché, et célébra la messe. Il raya même des diptyques, et de sa propre autorité, Zoïle d'Alexandrie qui se refusait à condamner les *Trois Chapitres* [4]. Théodore Askidas agissait certainement de concert avec Mennas : il éleva un certain Apollinaire sur le siège d'Alexandrie, aussi fut-il excommunié par le pape, vers la mi-juillet 551 [5]. L'empereur fut alors si fort irrité contre Vigile et Dacius, que ceux-ci, craignant pour leur liberté et pour leur vie (août 551), se réfugièrent dans la basilique de Saint-Pierre à Constantinople, appelée basilique d'Hormisdas. Là, le 14 août 551, le pape confirma par écrit sa déclaration antérieure [6], et le 17 du même mois prononça la déposition contre Askidas, déjà excommunié depuis trente jours, et contre ses partisans, particulièrement contre Mennas, *ex persona et auctoritate beati Petri apostoli*, et cela en union avec les évêques occidentaux présents dans cette église de Saint-Pierre : Dacius de Milan, Jean de Marsico, Zachée de Squilaci, Valentin de Sylva Candida, Florentius de Matelica, Julien de Siani, Romulus de Numento ou Numana, Domi-

1. Tel est le récit du pape dans son *Encyclica*. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 50 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 3.

2. Ce discours de Dacius a été conservé dans l'*Epist. clericor. Italiæ*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 154 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 49.

3. *Encyclica*, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 51 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 3.

4. Victor de Tonnenna, *Chronicon*, ad ann. 551.

5. On peut déduire cette date de ce que dit le pape Vigile dans sa *Damnatio Theodori* qui eut lieu le 17 août 551 ; Vigile rapporte que « trente jours auparavant il avait exclu Théodore de la communion de l'Église. » Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 60, 61 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 9, 10.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 51 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 3.

nique de Calliopolis, Étienne de Rimini, Paschasius d'Aletro, Jordan de Cortone, Primasius d'Hadrumète et Verecundus de Junca [1]. Le pape Vigile ne publia pas immédiatement cette *Damnatio*, qu'il [846] confia, dit-il, à un bon chrétien. Il voulait donner à l'empereur et aux évêques excommuniés le temps de revenir à résipiscence. Si ceux-ci ne changeaient pas, s'ils voulaient faire violence au pape ou le maltraiter, ou si le pape venait à mourir, on publierait cette sentence dans les endroits les plus importants et on la porterait à la connaissance de tous [2].

Vigile ne s'était refugié dans la basilique de Saint-Pierre que depuis un jour à peine, lorsque le préteur y pénétra avec une troupe armée, l'arc tendu, l'épée haute, pour arracher le pape de son asile. Vigile se cramponna aux colonnes de l'autel ; mais le préteur ordonna, après avoir fait saisir par les cheveux les diacres et les autres clercs romains, de saisir le pape lui-même par les pieds, par la tête et par la barbe, et de l'enlever. Comme Vigile tenait bon, il ébranla l'autel lui-même ; quelques colonnes cédèrent, et la table de l'autel serait tombée sur le pape et l'aurait écrasé, si quelques clercs ne l'avaient soutenue de leurs mains. A cette vue, le peuple, exaspéré, gronda d'une façon menaçante ; plusieurs soldats montrèrent une telle mauvaise volonté à seconder le préteur, que celui-ci jugea prudent de battre en retraite [3]. On employa dès lors des mesures moins violentes. L'empereur envoya au pape plusieurs fonctionnaires, entre autres le célèbre Bélisaire et trois anciens consuls, Cethégus, Pierre et Justin, pour lui jurer qu'il ne lui serait rien fait s'il consentait à réintégrer le palais Placidien. S'il ne se fiait pas à ce serment, on devait employer la force. Le pape rédigea alors une formule de serment que signerait l'empereur ; mais celui-ci s'y refusa, et ordonna à ses commissaires de prêter ce serment en son lieu et place. Ce qui eut lieu ; ils déposèrent la formule du serment sur l'autel, et jurèrent sur la croix qui contenait une parcelle de la croix du Sauveur, et sur les clefs de saint Pierre ; Vigile consentit alors à [847] revenir au palais Placidien. Dacius et ses autres compagnons

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 60 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 19 ; Noris, *op. cit.*, t. I, p. 622 sq.

2. Vigile, *Encyclica*, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 51 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 4.

3. Tel est le récit de Vigile et des clercs italiens dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, p. 52, 154 ; Hardouin, *op cit.*, t. III, col. 4, 49.

quittèrent avec lui l'asile de la basilique de Saint-Pierre [1]. Les garanties données au pape furent plusieurs fois violées. Vigile dut rappeler par écrit aux commissaires impériaux leurs serments, et faire représenter à l'empereur qu'on s'était engagé à ne plus le molester. L'oppression devint de jour en jour plus tyrannique [2] ; on gagna des domestiques, des clercs du pape et de ses amis, pour qu'ils fissent à leur maître toutes sortes de tracasseries ; par contre, on écarta tous les domestiques restés fidèles, et on fit répandre en Italie des bruits calomnieux contre le pape et contre Dacius, pour ameuter le peuple contre eux et obtenir, s'il était possible, qu'on leur donnât des successeurs. On alla même jusqu'à gagner un notaire, qui contrefit l'écriture du pape et écrivit, en son nom, plusieurs lettres apocryphes qu'un certain Étienne porta en Italie, pour exciter les esprits contre Vigile. Les clercs italiens qui racontent ces détails [3] ajoutent que cette fourberie fut dévoilée. Toutefois ils semblent avoir redouté la mauvaise impression que durent faire sur l'opinion publique toutes ces menées ; aussi s'étant probablement réunis en un concile, ils remirent aux ambassadeurs que Théodebald, roi des Francs, envoya à cette époque à Constantinople [4], la lettre plusieurs fois citée dans laquelle ils racontaient toute la suite de la discussion sur les *Trois Chapitres*. Ils prièrent instamment les ambassadeurs francs de faire connaître dans leur patrie le véritable état des choses, afin que leurs compatriotes ne fussent pas induits en erreur par les émissaires envoyés dans les Gaules, ou par Athanase qui, envoyé deux ans auparavant par Aurélien d'Arles vers le pape Vigile à Cons-
[848] tantinople, y était resté jusqu'à ce qu'il eût promis d'amener les évêques gaulois à prononcer l'anathème contre les *Trois Chapitres*. Les ambassadeurs devaient aussi recommander à l'épiscopat des Gaules d'écrire à Vigile et à Dacius pour les consoler et les exhorter à tenir bon contre toutes les nouveautés. En troisième lieu,

1. Mansi, *loc. cit.* ; Hardouin, *loc. cit.*
2. Mansi, *loc. cit.*, col. 52 ; Hardouin, *loc. cit.*, col. 5.
3. Mansi, *loc. cit.*, col. 154 sq. ; Hardouin, *loc. cit.*, col. 49 sq.
4. C'était pendant les premiers mois de 552. Procope raconte (*De bello Gothico*, l. IV, c. XXIV) qu'après la mort de Théodebert, roi d'Austrasie, arrivée en 548, l'empereur Justinien avait envoyé à Théodebald, son fils et son successeur, le ministre d'État Léontius pour l'engager à se liguer avec lui contre les Goths, etc. Théodebald lui députa en retour le Franc Leudard, accompagné de plusieurs autres personnages de distinction, qui tous se rendirent à Constaninople. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 210.

ils devaient utiliser leur séjour à Constantinople pour décider Dacius à rentrer dans son diocèse, dont il était absent depuis quinze ou seize ans, d'autant que plusieurs sièges pour lesquels il fallait ordonner de nouveaux évêques étaient vacants depuis plusieurs années, en sorte que plusieurs personnes étaient mortes sans avoir reçu le baptême [1]. Ils devaient demander à Dacius lui-même le motif de sa longue absence de son église. On leur recommandait enfin de ne pas se laisser gagner par leurs adversaires, quand même ceux-ci déclareraient qu'ils étaient tout à fait orthodoxes et pleins de respect pour le concile de Chalcédoine. Les clercs italiens terminaient leur lettre en disant qu'ils tenaient tous ces détails de personnes dignes de foi vivant à Constantinople; il y avait eu jusqu'en Afrique des brutalités à l'égard des clercs et il était défendu à tous les Romains de visiter le pape [2].

[Bientôt le palais Placidien était devenu une véritable prison dont toutes les avenues étaient gardées. On ne se donnait guère la peine de dissimuler. Les postes d'espions déguisés environnaient les appartements du pape qui, de sa chambre, pouvait entendre leur voix. Enfin, deux jours avant la fête de Noël, au cœur d'une nuit d'hiver, le pape, au risque de sa vie, s'échappa. Il se glissa sur un mur en construction, tâtant les pierres au milieu des ténèbres, et parvint ainsi à un passage libre de surveillance d'où il gagna le rivage. Une barque l'attendait et le passa à Chalcédoine où il se réfugia dans l'église Sainte-Euphémie. Ses compagnons et l'archevêque de Milan l'y rejoignirent bientôt.

Le choix fait par Vigile était des plus heureux. En ces mêmes lieux, un siècle auparavant, le concile de Chalcédoine avait tenu ses sessions. Le souvenir en était devenu inséparable de la basilique et du culte de Sainte-Euphémie. Pour le peuple, Sainte-Euphémie et le concile de Chalcédoine c'était tout un. Depuis que le concile était battu en brèche, on voyait partout des églises s'élever sous le vocable de Sainte Euphémie, en Occident comme en Orient, (H. L.)] C'est de là que le pape publia, en janvier 552, le décret rédigé depuis six mois contre Askidas et Mennas. Vigile ne fut pas à l'abri des violences dans cette retraite; deux de ses diacres, Pélage et Tullianus, furent arrachés de l'église, différents évêques de [849]

1. Le soin que prennent ces clercs de demander le retour de Dacius a fait présumer que ceux qui écrivirent la lettre étaient de Milan. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 210, n. 2.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 151-156; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 47-50.

sa suite furent emprisonnés [1]. Le pape lui-même tomba gravement malade [2], et un évêque de sa suite, Verecundus, mourut dans l'église de Sainte-Euphémie.

265. Nouvelles négociations pour gagner le pape.

Vers la fin du mois de janvier 552, l'empereur renoua des relations avec le pape, et lui envoya, le 28 janvier, ces mêmes commissaires qui étaient venus trouver Vigile dans la basilique de Saint-Pierre [3]. Ils prêtèrent de nouveau serment au pape et l'invitèrent à revenir à Constantinople. Le pape répondit : « Si l'empereur veut régler les affaires de l'Église et lui rendre la paix, ainsi que l'a fait son oncle Justin, je n'ai pas besoin de serment et je sortirai immédiatement. S'il ne veut pas agir de la sorte, je n'ai pas non plus besoin que vous prêtiez serment : car je n'abandonnerai pas l'église de Sainte-Euphémie avant que ce scandale ne soit écarté de l'Église. » Le pape répéta aux commissaires ce qu'il avait dit aux évêques le jour où l'édit impérial fut affiché, et raconta comment il

1. Nous connaissons tous ces détails par un document édité pour la première fois par Baluze, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 56 sq. (manque dans Hardouin), et qui n'est autre que la lettre des clercs romains à leurs amis (ce sont probablement les ambassadeurs francs) sur ce qui était arrivé au pape Vigile. On y a adjoint une profession de foi du pape, tout à fait semblable à celle qui se trouve dans son encyclique du 5 février 552. Voyez plus loin le § 265. Cette profession de foi est datée du 25 août 551 (car Justinien n'arriva au pouvoir au 1er avril 527 que comme associé de l'empire). Si cette date est vraie, ce n'est pas de l'église de Sainte-Euphémie, mais bien de la basilique de Saint-Pierre que le pape Vigile a dû publier cette profession de foi. Du reste, cette date du 25 août 551 ne se trouve qu'en tête de la profession de foi, et non en tête de tout le document ; car celui-ci renferme aussi les détails sur ce qui s'est passé plus tard, notamment sur les mauvais traitements que le pape eut à souffrir dans l'église de Sainte-Euphémie.

2. C'est ce qu'il dit dans le commencement de son *Encyclica* ; dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 50 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 3.

3. Dans l' *Encyclica* du pape, telle qu'elle existe dans Mansi, on trouve par erreur, au commencement, la date de *kalendis februarii*. On voit que cette date est fausse : car on prétend que ce jour-là était un dimanche ; or, le 1er février 552 tombait un jeudi (cf. Weidenbach, *Calendarium historico-christianum*, p. 32, 86) ; en outre, on parle, dans ce même document, d'un fait qui n'a eu lieu que quelque temps plus tard. On y rapporte que Pierre,

s'était rendu dans la basilique de Saint-Pierre et y avait rédigé la sentence contre Askidas et Mennas. Il exhorta aussi l'empereur, par l'intermédiaire des commissaires, à suspendre tous rapports avec les excommuniés. Le dernier jour de janvier, l'un de ces [850] commissaires, nommé Pierre, revint dans l'église de Sainte-Euphémie, et remit à Vigile une lettre impériale pleine d'injures et de menaces, si insolente que Justinien n'avait pas osé la signer et que le messager n'osa pas l'authentiquer de sa propre signature. Cette pièce détermina le pape à en appeler à l'Église catholique, ce qu'il fit par une encyclique où il rapporte tout ce que nous avons raconté. Il termine en rappelant les scènes de brutalité subies dans l'église de Saint-Pierre et comment, sur la foi du serment qu'on lui avait fait, il avait quitté cette église et était rentré dans son palais, puis avait dû s'enfuir de nouveau dans l'église de Sainte-Euphémie. Afin que les mensonges répandus ne pussent induire personne en erreur, il ajouta une profession de foi explicite, dans laquelle il reconnaissait d'abord l'autorité des quatre conciles œcuméniques, exposait ce qui a trait à l'unité de personne et à la dualité de natures dans le Christ, et anathématisait ensuite Arius, Macédonius, Eunomius, Paul de Samosate, Photin, Bonose, Nestorius, Valentin, Manès, Apollinaire, Eutychès, Dioscore et leurs doctrines. Au moment où le pape allait signer cet acte, le dimanche 4 février, le référendaire d'État Pierre reparut et déclara, au nom de l'empereur, que le pape avait à fixer le jour où les commissaires impériaux devaient revenir pour lui prêter serment, après lequel il aurait à quitter l'église de Sainte-Euphémie et à rentrer dans la capitale. [Vigile répéta qu'il ne quitterait pas Chalcédoine ; que si l'empereur voulait s'entretenir des affaires religieuses soit avec Dacius soit avec un autre prélat de l'entourage, il eût à envoyer deux magistrats désignés. Ceux-ci prêteraient serment et Dacius les suivrait, chargé de spécifier au prince les réclamations dont le pape ne se départirait pas. Le récit de cette entrevue fut ajouté au texte de l'encyclique qui fut publiée le 5 février 552[1]. (H. L.)]

le fonctionnaire impérial, est revenu vers le pape *pridie kalendas febr.* ; aussi Hardouin a-t-il eu raison de mettre *V kal. febr.*, au lieu de *kalendis februarii* ; en effet, en 552, le 28 janvier tombait un dimanche : c'est ce que nous voyons non seulement par les tables de Weidenbach, mais encore par un passage de l'encyclique du pape, que le 4 février 552 tombait un dimanche. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 55. Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 7.

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 50 sq. ; Hardouin, t. III, col. 3 sq.

Les documents originaux n'indiquent pas ce qui s'est passé en-
[851] suite [1]. On présume seulement, par ce qui suivit, que, grâce aux négociations de Dacius, il fut décidé que Mennas, Askidas et leurs amis présenteraient au pape une profession de foi qui obtînt son assentiment, et que l'on tiendrait le concile projeté. Il est certain qu'à cette époque Mennas, Théodore Askidas, André d'Éphèse, Théodore d'Antioche en Pisidie, Pierre de Tarse et plusieurs autres évêques grecs remirent au pape, qui se trouvait encore dans l'église de Sainte-Euphémie, une profession de foi qui contenta Vigile, au point que celui-ci l'inséra dans son *Constitutum*, avec lequel elle est parvenue jusqu'à nous [2]. Les évêques y protestaient de leur désir de procurer la paix de l'Église ; pour ce motif ils avaient rédigé cet écrit, ils s'en tenaient inébranlablement aux quatre saints conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, aussi bien à leurs décisions sur la foi qu'à leurs ordonnances, sans suppressions ni additions ; ils ne s'étaient permis, pas plus qu'ils ne voulaient se permettre à l'avenir, de blâmer ou d'altérer quelque chose dans ces saints conciles, sous quelque prétexte que

1. Justinien tenta d'isoler le pape de son entourage. La persécution qui s'abattit sur les derniers fidèles rappelle à s'y méprendre les procédés dont on fit usage à Savone contre un successeur de Vigile, le pape Pie VII. Plusieurs évêques qui accompagnaient le pape furent saisis, mis au secret, les diacres Tullianus et Pélage furent arrachés de force à l'asile de Sainte-Euphémie. Une fois encore on porta la main sur la personne du pape. *Ita ut iniquissima præsumptione, sub gravi discrimine, abstraherentur sanctissimi viri Pelagius et Tullianus diacones de basilica beatissimæ martyris Euphemiæ in Chalcedonem, ubi sanctus papa cæsus est et diversorum sacerdotum turba conclusa. Tunc demum [per] diversorum basilicas in civitate regia et in locis celeberrimis proposita est charta damnationis præfati Theodori vel excommunicationis episcoporum diversorum, huic errori consentientium*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 57. Ces paroles sont empruntées à un document qui paraît être un fragment d'une collection de pièces envoyée par le pape en Occident, dans les premiers mois de 552. Rien ne pouvait mieux servir la constance du pape que les circonstances du moment. Rome, depuis 549, était aux mains de Totila, roi des Goths, et le byzantin ne pouvait, comme il n'eût vraisemblablement pas manqué de le faire, entreprendre de donner à Vigile un successeur, ainsi qu'il l'avait fait pour les titulaires des sièges d'Alexandrie, de Jérusalem et de Carthage. Vigile, acculé à sa perte, tint tête à la meute et la terrifia par son énergie, alors il prit de l'audace et ce fut à son tour de faire reculer ces évêques d'Orient dignes de tout mépris ; une bulle d'excommunication contre Askidas, Mennas et les autres apparut un matin aux lieux les plus fréquentés de la ville. Les évêques, l'empereur lui-même, furent terrifiés. (H. L.)

2. Insérée dans le *Constitutum*, Jaffé, n. 935 ; *P. L.*, t. LXIX, col. 67.

ce fût ; mais ils acceptaient absolument toutes les décisions prises dans ces conciles, en union avec les légats et les vicaires du Siège apostolique. Ils étaient prêts à adhérer, sans restriction aucune, aux lettres de Léon, et à anathématiser quiconque agirait en opposition avec ces lettres. Quant à la question des *Trois Chapitres*, maintenant en litige, aucun d'eux ne s'était permis d'écrire contre la convention faite sur ce point entre le pape et l'empereur (en 550) ; et ils étaient d'accord pour que l'on remît au pape tous les écrits concernant cette question (c'est-à-dire que ces écrits étaient déclarés sans valeur et qu'on s'en remettait à la décision du concile). Ils étaient innocents de tout ce qu'on avait fait souffrir au pape, et cependant ils lui en demandaient pardon comme s'ils [852]
l'avaient fait eux-mêmes. Ils demandaient également pardon au pape d'avoir communiqué, pendant la durée des discussions, avec les excommuniés [1]. »

[Vigile consentit à revenir à Constantinople.]

266. Vigile consent, puis se refuse à donner son assentiment pour la célébration d'un concile œcuménique.

Mennas mourut au mois d'août 552, Dacius de Milan l'avait précédé depuis peu dans la tombe [2] ; le siège de Constantinople fut alors occupé par Eutychius, qui, dès son entrée en charge, remit au pape le jour de la fête de la Théophanie, c'est-à-dire le 6 janvier 553, une profession de foi. Il y proteste d'abord de son amour pour l'unité dans la foi, par laquelle la grâce de Dieu se répand sur nous ; il parle de son attachement inébranlable aux quatre saints conciles et déclare adhérer de tous points aux lettres des évêques de Rome, et en particulier de Léon, sur la vraie foi. Quant aux *Trois Chapitres* qui avaient suscité le différend, il faut, dit-il, en venir à une assemblée générale présidée par le pape, qui donnera

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 62 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 10 sq.

2. Dacius n'est pas mort le 14 janvier 553, ainsi que le cardinal Noris, t. I, p. 663, l'a supposé ; il a dû mourir entre février et juin 552, comme l'ont prouvé les Ballerini. Noris, *Opera*, t. IV, p. 957. Cf. Pagi, ad ann. 552, n. 18, 25 ; Walch, *op. cit.*, p. 214. Victor de Tonnenna prétend à tort que Dacius avait prononcé l'anathème contre les *Trois Chapitres* en 554, et que ce jour-là même il était mort.

une décision définitive conforme aux quatre saints conciles. Avec Eutychius signèrent également : Apollinaire d'Alexandrie, Domnus ou Domninus d'Antioche et Élie de Thessalonique. Plusieurs aurest évêques adhérèrent à cette profession de foi, sans la signer : c'étaient ceux qui n'avaient pas signé la profession de foi d'Askidas, de Mennas, etc. [1]. Vigile y répondit, le 28 juillet 553, par plusieurs lettres identiques adressées à Eutychius, Apollinaire, etc. : « Il se réjouissait grandement de ce que le différend était terminé. Il avait reçu la lettre d'Eutychius et y adhérait avec joie (il l'a insérée textuellement dans sa propre lettre), était fermement décidé à rester inébranlablement fidèle à la foi exprimée dans ce docu-
[853] ment. Il consentait très volontiers à ce que l'on tînt, sous sa présidence, une assemblée générale, *servata æquitate*, au sujet des *Trois Chapitres*, et que l'on mît fin à tous les troubles en prenant une décision adoptée par tous et conforme aux quatre conciles [2]. » Nous n'avons plus la lettre de convocation pour ce concile ; mais nous apprenons par un édit postérieur de l'empereur que cette convocation avait eu lieu [3]. Nous apprenons encore par ce même document, et par le *Constitutum* de Vigile [4], que ce dernier, après avoir reçu de Mennas, d'Askidas, d'Eutychius et des autres, les professions de foi dont l'empereur avait imposé l'envoi à tous les évêques, avait exprimé le désir que le concile projeté se tînt en Italie ou en Sicile, afin d'y réunir en grand nombre les évêques de l'Afrique

1. La lettre d'Eutychius de Constantinople à Vigile se trouve en latin dans le *Constitutum* de ce dernier, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 63 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 11 ; elle se trouve aussi en grec et reproduite d'après un manuscrit de Paris, parmi les actes de la Ire session du Ve concile œcuménique, Mansi, *loc. cit.*, col. 186 ; Hardouin, *loc. cit.*, col. 59, et en partie parmi les actes de la ve session de Florence, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 402. Garnier, p. 545, a fait des remarques sur cette lettre.

2. La lettre du pape Vigile se trouve en grec et en latin dans un manuscrit de Paris ; elle a été imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 187 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 62. Par cette expression : *servata æquitate*, quelques-uns ont pensé que Vigile demandait qu'il y eût au concile projeté un nombre égal d'évêques latins et d'évêques grecs ; mais cette expression peut avoir aussi le sens plus large que comporte l'expression grecque correspondante dans la lettre du pape καὶ τοῦ δικαίου φυλαττομένου. Cf. Garnier, p. 546.

3. *Ideo vos vocavimus ad regiam urbem*, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 181 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 56. Sur cette convocation par l'empereur, voyez le t. I de l'*Histoire des conciles*, p. 8, et Natalis Alex., *Hist. eccl.*, sæc. VI, t. X, p. 436, éd. Venetiis, 1778.

4. Dans Mansi, *op. cit.*, col. 61 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 10 sq.

et des autres pays de l'Occident, où on élevait des objections contre la condamnation des *Trois Chapitres*. L'empereur ne voulut pas accepter cette proposition, et préféra convoquer à Constantinople les évêques africains et occidentaux, que le pape demandait pour conseillers [1]. Il paraît cependant que l'empereur abandonna bientôt cette idée, de crainte que la présence de ces évêques ne fût dans le concile une très grande opposition à ses projets. Bref, l'épiscopat occidental ne fut pas révoqué, mais, de son côté, Vigile refusa de prendre part à un concile qui, à part lui et deux évêques latins, serait exclusivement composé d'évêques grecs. Pour arriver à un accommodement, l'empereur proposa au pape, peu avant la pâque de 553, ou un arbitrage ou une assemblée peu considérable dans lequel se trouverait un nombre égal d'évêques pour chaque parti [2]. Vigile voulait qu'il y eût dans la future assemblée autant d'évêques grecs que d'évêques latins ; l'empereur entendait au contraire [que chacun des cinq patriarcats enverrait un égal nombre d'évêques, en sorte que les latins auraient une représentation du cinquième dans l'assemblée entière pour laquelle chaque patriarcat enverrait quatre évêques : son patriarche (ou un légat) et trois autres] [3]. Le pape repoussa cette proposition ; l'empereur et les évêques grecs rejetèrent celle du pape [4], et Vigile ne prêta plus aucune attention aux instances pour le décider à paraître au concile et à donner son sentiment par écrit [5]. [854]

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 64 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 12.
2. Mansi, *op. cit.*, col. 64, 182 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 12, 57.
3. Mansi et Hardouin, *op. cit.*
4. Mansi, *op. cit.*, col. 65, 182 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 13, 57.
5. Voyez la sentence du concile dans Mansi, *op. cit.*, col. 370 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 189. « Pour déterminer le pape, on lui objectait souvent qu'après tout les autres conciles œcuméniques n'avaient guère compté que des Pères de langue grecque ; l'Église latine y avait été représentée par les légats du pape et quelques rares évêques latins. Or le pape lui-même était à Constantinople, avec vingt-cinq évêques latins ; c'était une députation plus que suffisante. L'objection était d'autant plus insidieuse qu'il eût été délicat d'y répondre conformément à la vérité. Sans doute, il y avait peu d'évêques latins au concile d'Éphèse, mais on y avait la majorité, l'influence de saint Cyrille et l'autorité morale de l'empire d'Occident ; à Chalcédoine, on avait les deux empereurs pour soi, sans parler d'un très grand nombre d'évêques grecs et du vent de réaction soulevé par les attentats de Dioscore. La position prise par l'Église romaine à Nicée, à Éphèse, à Chalcédoine, était conforme à l'attitude bien visible de toute l'Église occidentale. En était-il de même aujourd'hui ? La pression exercée par l'empereur était-elle dans le sens des sentiments de

Le concile s'ouvrit en l'absence du pape ; on résolut de passer outre et de le forcer à céder, en le mettant en présence d'un fait accompli.

l'Occident ? Et si l'on opposait que l'Occident devait penser comme le pape et que le pape était favorable à la condamnation, les événements ne montreraient-ils pas que l'Église latine n'était pas, autant qu'on le croyait, dans la main de son chef ? Il était difficile de dire ces choses aux prélats grecs, peu disposés à s'émouvoir des embarras du siège apostolique ; c'eût été d'ailleurs s'humilier sans nécessité. Dès lors, il ne restait plus qu'une chose à faire : abandonner le concile, renoncer à la condamnation des *Trois Chapitres*, se rejeter dans les rangs des Occidentaux et sauver ainsi, en même temps que l'honneur du Saint-Siège, l'unité et la discipline de l'Église d'Occident. Pélage était l'homme des conseils énergiques ; il finit par être écouté : Vigile déclara que le concile pouvait se réunir et délibérer suivant ses propres inspirations ; le pape, sans y prendre part en personne, ferait connaître prochainement sa sentence. » L. Duchesne, *op. cit.*, p. 418 sq. (H. L.)

CHAPITRE II

CINQUIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

267. *Première session et actes du concile.*

Conformément aux ordres de l'empereur et sans l'assentiment du pape, le concile s'ouvrit le 5 mai 553, dans le *secretarium* de Sainte-Sophie [1]. On comptait dans l'assemblée les patriarches Eutychius [855] de Constantinople, président [2], Apollinaire d'Alexandrie, Domninus d'Antioche, trois évêques représentant Eustochius, patriarche de Jérusalem, et cent quarante-cinq autres métropolitains ou évêques dont plusieurs tenaient la place de collègues absents. A la clôture du concile cent soixante membres signèrent. On compta six évêques africains dans la première session, et huit dans la dernière, parmi lesquels Sextilien, évêque de Tunis, représentant Primosus de Carthage [3].

1. Les deux manuscrits de Paris et de Beauvais indiquent la date *III nonas maias* (5 mai) pour l'ouverture du concile, tandis que le manuscrit de Surius porte *IV nonas maias*, c'est-à-dire le 4 mai ; mais cette dernière date est inexacte ainsi qu'il ressort du rapport envoyé au pape, dès la première session, par les membres du concile. Ils vinrent le trouver pour la première fois le 5 mai. Le pape les renvoya au lendemain, et, ainsi qu'ils le racontèrent eux-mêmes dans la seconde session, ce fut le 6 mai qu'il leur fit connaître sa réponse. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 194 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 65. Ce qui prouve que le concile s'est bien réellement ouvert le 5 mai, c'est qu'en 553, le 5 mai tombait un lundi, et l'on sait que les conciles commençaient ordinairement un lundi. Voyez les Ballerini dans leur édition des *Œuvres du cardinal Noris*, t. IV, col. 960.

2. Sur cette présidence du Ve concile œcuménique, voyez t. I, de l'*Histoire des Conciles*, p. 19-20, 45, et Natalis Alex., *Hist. eccl.*, sæc. VI, Venetiis, 1778. t. V, p. 436.

3. L'ordre que suivent les évêques dans le procès-verbal de la première session diffère quelque peu de l'ordre suivi dans la dernière. Cf. Garnerii, *Diss. de quinta synodo* dans l'édition des *Œuvres de Théodoret* par Schulze, t. V,

Les actes grecs du concile sont perdus ; nous en possédons une traduction latine contemporaine, probablement à l'usage du pape Vigile, et qui a été, jusqu'à un certain point, utilisée par son successeur immédiat, le pape Pélage II (578-590) [1]. Au VIe concile œcuménique (en 680) on jugea nécessaire une enquête minutieuse touchant l'authenticité de ces actes du Ve concile. On lut alors dans la IIIe session, un manuscrit contenant les actes du Ve concile. Ce manuscrit était partagé en deux livres ; le premier contenait les actes préliminaires, le second les procès-verbaux, et différents appendices. On lut dans le livre Ier une lettre de Mennas au pape Vigile sur l'unité de volonté dans le Christ (au sens des monothélites) ; aussitôt les légats du pape protestèrent et déclarèrent ce document apocryphe. On reconnut, en effet, qu'il n'était pas de la même main que les autres pièces, et qu'il occupait des feuillets intercalés interrompant la pagination. L'empereur Constantin
[856] Pogonat arrêta la lecture de cette pièce, qui n'est pas parvenue jusqu'à nous [2]. On passa ensuite aux actes du Ve concile œcumé-

p. 545 sq., 569 sq. Ces quelques évêques africains avaient été choisis avec soin. C'étaient : pour la Numidie, le primat de la province, Firmus de Tipasa, et les évêques de Cuicul, Zattara et Mileu ; la Byzacène n'avait envoyé que l'évêque de l'obscure cité de Victoriana, la Proconsulaire avait fourni Victor de Sinna, Valerianus d'Obba et Sextilianus de Tunis, ce dernier représentait l'évêque de Carthage, Primosus, qu'on avait jugé convenable de laisser en un poste où son dévouement connu pouvait rendre plus de services que sa présence au concile. (On trouve encore, dans la liste des souscriptions, la mention de Cresciturus, évêque de Bossa (*sic*), dans la Proconsulaire : l'emplacement de la ville est inconnu et son nom ne figure dans aucun autre document. Cet évêque semble au reste, comme Victor de Sinna, n'avoir point assisté aux premières séances.) C'étaient donc huit ou neuf prélats pour représenter ce nombreux clergé d'Afrique qui, dans les trois provinces de Proconsulaire, de Numidie et de Byzacène, comptait, en 484, deux cent quatre-vingt-onze évêques, et deux cent vingt encore en 534 ; c'était peu, quoique Sextilianus se prétendît investi des pouvoirs de tout le concile de Proconsulaire ; et, comme pour souligner davantage cette insuffisance, et bien marquer les sentiments véritables du clergé africain, Primasius d'Hadrumète demeurait obstinément fidèle aux *Trois Chapitres* ; réfugié au palais de Marina, il refusait de siéger au concile tant que le pape en serait absent. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8, Paris, 1896, p. 444-445. (H. L.)

1. Voyez la *Præfatio* Baluzii, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 164.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 226 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col 1070. Dans la XIIe session du VIe concile œcuménique, on reconnut de nouveau que cette *Epistola Mennæ* était apocryphe. Cf. Mansi, *op. cit.*, col. 527 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1311.

nique. Lorsqu'on en vint aux deux prétendues lettres du pape Vigile à Justinien et à Théodora, les légats du pape les déclarèrent apocryphes [1] ; en conséquence on ordonna une enquête dont le résultat est consigné au procès-verbal de la xive session. Jusqu'alors on ne s'était servi dans le VIe concile, que de deux collections manuscrites des actes du Ve concile, conservées aux archives du patriarcat de Constantinople ; c'étaient : 1) un parchemin comprenant deux livres, dont le premier renfermait la lettre apocryphe de Mennas, et 2) un manuscrit sur papyrus ne comprenant que les actes de la vi^e session. A la suite de nouvelles recherches, le diacre et archiviste Georges trouva dans les archives épiscopales de Constantinople, un troisième manuscrit, sur papyrus, contenant les actes du Ve concile en entier. Il jura que ni lui ni personne à sa connaissance n'avait fait à ces anciens livres un changement quelconque, et le VIe concile lui confia la mission de comparer ces trois manuscrits entre eux et avec d'autres anciens manuscrits concernant le Ve concile œcuménique (on ne dit pas où ceux-ci avaient été trouvés). Georges constata : *a*) que ces derniers recueils et le manuscrit n. 3 ne contenaient pas ces lettres de Mennas et de Vigile ; *b*) que dans le volume de parchemin (n. 1) on avait introduit plus tard quatre cahiers de quatre feuilles chacun, et que la lettre de Mennas se trouvait précisément dans ces cahiers (qui devaient contenir probablement d'autres pièces) ; *c*) que, dans le manuscrit contenant (n. 1) la viie session, on avait intercalé après coup entre le xve et le xvie cahier un nouveau cahier non paginé, qui contenait les deux prétendues lettres de Vigile ; *d*) que le manuscrit sur papyrus n. 2 avait été falsifié de la même manière. Le concile décida de rayer dans les manuscrits n. 1 et 2 ces trois pièces manifestement apocryphes, il les déclara fausses [2] et prononça contre elles l'anathème. [857]

Quoique ces trois pièces manquent dans les plus anciennes collections des actes du Ve concile œcuménique, nous pouvons arriver par un autre moyen aux conclusions formulées par le VIe concile. Dans la xive session du VIIe concile œcuménique, Constantin, prêtre de Constantinople et professeur de latin (*grammaticus latinus*) raconte

1. Ces lettres contenaient l'expression *unam operationem*. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 226 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1070. Il fut de nouveau question de cette protestation dans la xii^e session. Cf. Mansi, *op. cit.*, col. 527 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1311.

2. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 587sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1359 sq.

ce qui suit : environ, trente ans auparavant, Paul, alors patriarche de Constantinople, visita les archives, et y trouva un manuscrit contenant une traduction latine des actes du Ve concile œcuménique. Sur l'ordre du patriarche, lui, Constantin, en qualité de *grammaticus,* avait comparé ce manuscrit avec le grec, et constaté que les deux lettres de Vigile manquaient dans les pièces de la VIIe session. Aussi, toujours d'après les ordres du patriarche, il les avait traduites du grec et insérées dans le manuscrit latin [1]. On voit que ces deux lettres manquaient dans l'ancien manuscrit latin, elles n'existaient que dans une seule traduction grecque du latin original. Ce manuscrit latin, trouvé en 650 par le patriarche Paul, n'était autre qu'une copie de la traduction latine primitive qui, si nous ne faisons erreur, avait été faite pour Vigile. Il est évident que les légats du pape avaient dû apporter de Rome un manuscrit latin semblable, peut-être l'original copié pour le pape Vigile. Comme leur manuscrit ne contenait ni la lettre de Mennas ni les deux lettres du pape Vigile, les légats avaient protesté avec d'autant plus d'empressement que ces lettres apocryphes contenaient une doctrine monothélite. Deux hypothèses restent en présence : ou les lettres sont apocryphes, ayant été fabriquées après le Ve concile par un faussaire monothélite [2], ou elles sont authentiques pour le fond, et ont été lues dans la VIIe session du Ve concile ; mais à cette époque elles ne contenaient pas les mots *unam operationem,* intercalés plus tard par un monothélite. Telle est l'opinion de Baluze dans sa remarquable *Præfatio in acta Concilii V* [3] ; Baronius avait déjà émis le même avis [4]. Il
[858] faut reconnaître que, abstraction faite de l'expression *unam operationem,* les deux lettres du pape Vigile s'accordent très bien avec ce que nous savons des circonstances ; de plus l'empereur Justinien, son ministre Constantin et Facundus d'Hermiane, attestent de certaine façon l'authenticité de ces lettres, car tous trois rapportent que le pape Vigile avait écrit en secret à l'empereur

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 594 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1363 sq.

2. C'est l'opinion des Ballerini dans leur édition des *Œuvres* du cardinal Noris, t. IV, col. 1038. Il va sans dire que la question d'authenticité ne se pose que pour les deux lettres de Vigile ; celle de Mennas est, sans contestation, apocryphe.

3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 163 sq. ; Walch est aussi du même avis, *Ketzerhist*, t. VIII, p. 80.

4. Baronius, *Annales,* ad ann. 680, n. 47

(avant le *Judicatum*) une lettre où il prononçait l'anathème contre les *Trois Chapitres*. On ne doit pas conclure que ces lettres sont apocryphes parce qu'elles ne se trouvent pas dans les plus anciennes collections des actes du V[e] concile œcuménique ; car les collections conciliaires variaient beaucoup entre elles, et plusieurs ne contenaient pas certains documents authentiques.

Surius le premier a fait imprimer en 1567 les actes du V[e] concile œcuménique, qui n'existent plus qu'en latin [1]. Il n'utilisa qu'un seul manuscrit, et les éditeurs romains n'en ayant aucun autre, durent se borner à réimprimer le texte de Surius. Labbe fut assez heureux pour pouvoir consulter un second manuscrit, *Codex Parisiensis*, appartenant à Joly, chanoine-chantre de l'Église de Paris ; mais Labbe ne profita pas assez de cette découverte ; tandis que Baluze compulsa avec soin le manuscrit de Paris, qui offrit plusieurs variantes notables du texte de Surius. Baluze eut en outre à sa disposition un manuscrit de Beauvais, *Codex Bellovacensis*, que lui procura Herman, le savant chanoine de Beauvais. Le manuscrit était presque complètement d'accord avec celui de Surius. Grâce à ces diverses sources, Baluze put donner une bonne édition des actes du V[e] concile œcuménique ; il l'accompagna de notes critiques et la fit précéder d'une très intéressante préface [2] ; son travail a été inséré tout entier dans Mansi ; Hardouin ne l'a utilisé qu'en partie [3].

Il nous reste à examiner si tous les actes nous sont parvenus. Pour résoudre cette question, il faudrait savoir si le V[e] concile [859]
s'est simplement occupé de la discussion sur les *Trois Chapitres*, ou bien s'il a tenu diverses sessions au sujet d'Origène et de ses partisans.

Le cardinal Noris [4] a défendu cette dernière opinion ; il a prétendu que les huit sessions dont les actes sont parvenus jusqu'à nous, avaient été précédés d'une ou de plusieurs autres dans lesquelles on avait étudié et censuré Origène ; mais que les actes étaient perdus. Après avoir vidé la querelle des *Trois*

1. Il n'existe plus dans l'original grec que très peu de pièces que nous indiquerons plus loin.

2. Cf. Baluzii *Supplementum conciliorum*, col. 1475 sq.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 51 ; t. I, *Præf.*, p. VIII ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 163 sq.

4. Noris, *Diss. de synodo quinta*, c. VI, dans l'édition de ses œuvres faite par les Ballerini, t. I, col. 638 sq.

Chapitres, le concile se serait occupé de l'origénisme et aurait anathématisé deux origénistes morts depuis longtemps, Didyme l'Aveugle et le diacre Évagrius Ponticus (mort en 399). Les Ballerini avaient déjà noté, dans leur défense de la dissertation de Noris contre Garnier, qu'on ne pouvait soutenir la première partie de cette hypothèse, à savoir qu'il y aurait eu d'autres sessions avant les huit dont nous possédons les actes traitant exclusivement de la discussion sur les *Trois Chapitres* [1]. En effet, nous avons dit que, lors du VIe concile œcuménique on fit une enquête sur les actes du Ve concile ; en particulier on examina un manuscrit contenant le procès-verbal de la VIIe session (d'après la numération alors en usage) ; or, cette session est encore la VIIe d'après nos manuscrits actuels, d'où l'on peut conclure que ces huit sessions n'ont pas été précédées par d'autres. Ce raisonnement amena les Ballerini à introduire quelques modifications dans la thèse du cardinal Noris. Ils placèrent après les huit sessions relatives à la discussion sur les *Trois Chapitres* quelques autres documents concernant Origène, Didyme et Évagrius, émettant l'avis que les actes du concile n'étaient pas complets pour la fin, ce qu'ils prouvaient en disant qu'on n'y trouvait pas les acclamations [2].

Noris et les Ballerini ne purent pas prouver directement, et par des témoignages irréfutables de l'antiquité, que les actes du Ve concile œcuménique avaient été autrefois plus complets que maintenant ; ils crurent cependant pouvoir conclure ainsi, par les raisons suivantes :

a) Le prêtre Cyrille de Scythopolis, contemporain du Ve concile œcuménique, disciple de saint Sabas et membre de la grande Laure de Palestine, prit une part très active aux combats de l'origénisme
[860] qui se livrèrent à cette époque. Il dit formellement au chapitre XC de la *Vie de saint Sabas* : « Lorsque le saint et œcuménique V^e concile se réunit à Constantinople, Origène et Théodore de Mopsueste furent frappés d'un commun et universel anathème, et on condamna ce qu'Évagrius et Didyme avaient enseigné sur la préexistence et sur l'apocatastase [3]. »

b) Évagrius, historien ecclésiastique et contemporain du prêtre

1. Voyez l'édition des *Œuvres* du cardinal Noris par les Ballerini, t. IV, col. 1014.

2. Ballerini, *loc. cit.*, col. 1019.

3. Cyrilli, *Vita Sabæ*, c. XC, dans Cotelier, *Ecclesiæ Græcæ monumenta*, t. III, p. 374.

Cyrille était âgé d'environ quinze ans à l'époque du Ve concile œcuménique. Il écrit, dans son *Histoire de l'Église* (l. IV, c. xxxviii), qu'après avoir reçu des moines de la Palestine Eulogius, Conon, etc., un mémoire contre Origène (après l'anathème porté sur les *Trois Chapitres*), ce concile condamna Origène et ses partisans, en particulier les blasphèmes de Didyme et d'Évagrius.

c) Le troisième témoignage cité par Noris et les Ballerini est le concile de Latran de 649, dont le 18e canon, ainsi qu'une phrase de Maxime, évêque d'Aquilée, comptent Origène, Didyme et Évagrius comme condamnés par les cinq premiers conciles [1]. Or, les quatre premiers conciles œcuméniques ne s'étant pas occupés d'eux, ils ont dû être condamnés par le Ve concile œcuménique.

d) Le VIe concile œcuménique (680) rapporte également aux xviie et xviiie sessions que le Ve concile œcuménique s'était réuni au sujet de Théodore de Mopsueste, d'Origène, de Didyme et d'Evagrius [2].

e) Le VIIe concile œcuménique s'est exprimé de même dans la viie session [3]. Noris et les Ballerini terminent là leurs citations, tout en disant qu'ils négligent de produire les moins importantes. Ils prétendent que celles qu'ils ont données suffisent à démontrer que, sans compter les huit sessions pour l'affaire des *Trois Chapitres* dont nous possédons les actes, il y en a eu d'autres au sujet d'Origène, de Didyme et d'Évagrius.

Le P. Garnier combattit les conclusions de Noris dans sa dissertation *De quinta synodo*, placée en appendice à la suite de son édition du *Breviarum* de Liberatus (c. ii, et surtout c. v) [4]. Après avoir [861]
remanié cette dissertation, pour l'insérer à la suite de l'*Auctuarium* de son édition des *Œuvres de Théodoret*, il en fit disparaître la plus grande partie (presque tout l'ancien chapitre cinquième) ; mais il conserva ce qui faisait le fond de sa discussion, c'est-à-dire qu'Origène, Didyme et Évagrius n'avaient pas été condamnés par le Ve concile œcuménique [5].

1. Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 924, 707 ; Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 887, 1158.

2. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 631, n. 710 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1395, 1455.

3. Imprimé dans Galland, t. xii, p. 169, 175 sq. ; *P. L.*, t. lxviii, col. 1051-1096.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. iv, col. 454.

5. Elle a été imprimée dans le t. v de l'édition des *Œuvres de Théodoret* par Schulze, p. 527 ; *P. G.*, t. lxxxiv, col. 455-548.

L'argumentation de Noris et des Ballerini mérite considération et leurs témoignages ont de la valeur. Nous ne pensons cependant pas que leur opinion soit fondée, et voici, selon nous, la vérité : le V[e] concile a, en effet, anathématisé Origène, non en session spéciale, mais en passant et avec les autres, en citant son nom parmi ceux des hérétiques condamnés dans le onzième anathème. Quant aux noms d'Évagrius et de Didyme, ils ne se trouvent pas dans les actes du synode. Nos raisons de penser ainsi malgré Noris et les Ballerini, sont les suivantes :

a) Rien ne prouve qu'une moitié à peu près des actes du V[e] concile œcuménique soit seule parvenue jusqu'à nous ; c'est cependant de ce principe que part Noris.

b) Les édits impériaux qui ont convoqué le V[e] concile œcuménique et lui ont tracé sa tâche, ne mentionnent pas Origène, etc. ; ils ne donnent pour objet à la réunion que les τρία κεφάλαια.

c) Le pape Vigile parle de même dans les deux édits par lesquels il confirme les décisions du V[e] concile, plusieurs mois après sa clôture ; il ne connaît que les *Trois Chapitres* et ne parle pas plus d'Origène, de Didyme et d'Évagrius que des autres hérétiques mentionnés dans le onzième anathème.

d) Conclure que les actes du concile sont incomplets à la fin, parce qu'on n'y trouve pas les acclamations habituelles, et qu'on n'a dû traduire en latin pour Vigile que la partie des procès-verbaux concernant les *Trois Chapitres*, et non celle qui concernait Origène, parce qu'elle ne l'aurait pas intéressé, c'est se contenter d'affirmations basées sur des preuves trop contestables [1].

[862] *e*) En signant le procès-verbal de la VIII[e] session, le patriarche Eutychius résuma tout ce qui s'était passé, sans mentionner Origène, d'où l'on peut conclure que, jusqu'alors du moins, le concile ne s'était pas occupé d'Origène. Dans le cas où le concile ne se serait occupé de lui qu'en passant dans le onzième anathème, on s'explique très bien qu'Eutychius ne jugeât pas nécessaire de parler de lui, pas plus que des autres hérétiques condamnés dans cet anathème.

f) Le pape saint Grégoire le Grand dit : « Le concile qui s'est occupé des *Trois Chapitres* n'a condamné qu'une seule personne, » c'est-à-dire Théodore de Mopsueste [2]. Le pape n'aurait pu parler

1. Ballerini, *op. cit.*, col. 1019.

2. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. II, n. 41 (alias, l. II, XXXVI, dans

ainsi si l'exemplaire romain des actes du concile avait contenu une sentence particulière portée contre Origène, etc. L'exemplaire romain contenait simplement le nom d'Origène dans le onzième anathème, avec celui des autres hérétiques, dont saint Grégoire ne fait pas plus mention que d'Origène, parce que le V[e] concile n'avait pas eu pour mission spéciale de les condamner [1].

g) Nous avons déjà remarqué que l'historien Évagrius, au témoignage duquel le cardinal Noris donne tant de valeur, a confondu le V[e] concile œcuménique avec celui qui se tint peu auparavant, sous Mennas, en 543, et qui anathématisa Origène et décréta contre lui quinze propositions.

h) Au sujet de Cyrille de Scythopolis, nous avons probablement à constater une légère erreur. Victor de Tonnenna dit dans sa *Chronique*, à l'année 565, que cette année-là l'empereur Justinien exila Eutychius, patriarche de Constantinople, le *damnator trium Capitulorum et Evagrii eremitæ diaconi ac Didymi monachi.* Victor faisait par là allusion à la conduite d'Eutychius, après le V[e] concile œcuménique qu'il présida ; à cette époque Eutychius avait en effet publié, dans son diocèse, un décret promulguant les décisions du V[e] concile œcuménique. Il avait, dans le même document, prononcé [863]
l'anathème contre Évagrius, Didyme et Origène (peut-être Eutychius s'était-il contenté de renouveler le décret porté par le concile tenu sous Mennas). Si les choses se sont ainsi passées, Cyrille, qui habitait une laure très éloignée, a pu confondre ce qui, dans le décret d'Eutychius, provenait du V[e] concile œcuménique et ce qui provenait du patriarche, et attribuer au concile la condamnation d'Origène. Si Évagrius, un contemporain, a pu s'illusionner et assurer que le V[e] concile œcuménique avait condamné Origène, on a pu, cent ans plus tard, répéter de bonne foi

Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1105) : *In synodo, in qua de tribus capitulis actum est, aperte liquet, nihil de fide convulsum esse vel aliquatenus immutatum, sed sicut scitis, de quibusdam illis solummodo personis est actitatum, quarum una, cujus scripta evidenter a rectitudine catholicæ fidei deviabant, non injuste damnata sunt.*

1. Nous voyons, par le concile de Latran de 649, que l'exemplaire des actes du V[e] concile œcuménique conservé dans les archives romaines, contenait le 11[e] anathème, et dans cet anathème le nom d'Origène, car le 11[e] anathème qui fut lu à Latran portait : *Si quis non anathematizat Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarem, Nestorium, Eutychen, Origenem, cum impiis eorum conscriptis...*

cette erreur. C'est ainsi que le Ve concile œcuménique trouva dans son exemplaire (amplifié) des actes du Ve concile, un passage concernant Origène, Diodore et Évagrius. Il est vrai que le Ve concile œcuménique fit faire une enquête sur les actes du VIe ; mais le texte de la XIVe session du VIe concile prouve que cette enquête ne porta guère que sur la prétendue lettre de Mennas et sur les deux lettres du pape Vigile ; on n'eut ni le loisir ni la pensée d'étendre cette enquête à tous les documents du Ve concile œcuménique [1].

A l'ouverture du concile, après que les cent cinquante évêques eurent pris place, Théodore, le silentiaire impérial, demanda à être introduit, et remit au concile une lettre de l'empereur, adressée à l'assemblée et datée du jour même (5 mai) [2]. Cette lettre, lue immédiatement par le diacre et notaire Étienne, était ainsi conçue : « Mes prédécesseurs les empereurs orthodoxes se sont toujours efforcés de terminer par la convocation des conciles les discussions touchant la foi. Pour ce motif Constantin réunit les trois cent dix-huit Pères de l'Église à Nicée, Théodose les cent cinquante Pères à Constantinople, Théodose le Jeune le concile
[864] d'Éphèse, et Marcien les évêques à Chalcédoine. Lorsque, après la mort de Marcien, il s'éleva en divers endroits des discussions, au sujet du concile de Chalcédoine, l'empereur Léon écrivit aux évêques de tous les pays pour leur demander leur sentiment au sujet de ce saint concile. Mais peu après, des partisans de Nestorius et d'Eutychès relevèrent la tête et occasionnèrent de grandes divisions, si bien que plusieurs Églises cessèrent de communiquer entre elles. Pour nous, lorsque la grâce de Dieu nous eût élevé sur le trône, nous regardâmes comme notre principale mission de rétablir l'union parmi les Églises, et de faire reconnaître partout le concile de Chalcédoine et les trois conciles qui l'avaient précédé. Nous gagnâmes un grand nombre des opposants à ce concile, nous exilâmes les obstinés et la concorde reparut dans les Églises. Toutefois les nestoriens ne renoncèrent pas à faire partager leurs erreurs par

1. Sur la question de savoir, si Origène a été réellement condamné par le Ve concile œcuménique, cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 660 sq. ; t. VIII, p. 280 sq.

2. Dans les manuscrits de Paris et de Beauvais, cette lettre porte également la date du 5 mai ; dans le manuscrit de Surius, elle portait, au contraire, celle du 4 mai. Voyez les Ballerini, dans leur édition des *Œuvres* du cardinal Noris t. IV, col. 960.

l'Église. Ne pouvant plus se servir de Nestorius lui-même, ils imaginèrent de propager ses erreurs sous le nom de Théodore de Mopsueste, son disciple, qui avait proféré des blasphèmes plus scandaleux encore que les siens. Il soutenait, par exemple, qu'autre était le Dieu *Logos*, autre était le Christ. Toujours dans le même but, ils utilisèrent encore les écrits impies de Théodoret, dirigés contre le premier concile d'Éphèse, contre Cyrille et ses douze anathématismes, enfin la honteuse lettre faussement attribuée à Ibas qu'ils prétendaient avoir été reçue par le concile de Chalcédoine. Ils comptaient par là soustraire à la condamnation qui les avait frappés Nestorius et Théodore, qui recevaient l'un et l'autre des éloges dans cette lettre. Si leurs efforts étaient couronnés de succès, on ne pourrait plus dire que le *Logos* s'est fait homme ni appeler Marie Mère de Dieu. Pour ces motifs, nous attachant à suivre l'exemple des saints Pères, nous vous avons d'abord écrit pour connaître vos sentiments sur ces *Trois Chapitres* impies, et vous nous avez répondu en affirmant avec empressement la véritable foi [1]. Toutefois, comme après cette condamnation quelques-uns persistent à défendre les *Trois Chapitres*, nous vous avons réunis dans cette capitale pour que vous puissiez délibérer en commun et faire de nouveau connaître votre avis. Lorsque Vigile, le pape de l'ancienne Rome, vint ici, il anathématisa par écrit et plusieurs fois, à notre demande, les *Trois Chapitres*, et prouva par différents actes, qu'il s'en tenait à ce sentiment par exemple, en condamnant, ses deux diacres Rustique et Sébastien [2]. Nous possédons encore ces dé- [865]
clarations écrites de sa main. Il a ensuite publié le *Judicatum*, dans lequel il anathématisait les *Trois Chapitres* par ces mots : *et quoniam*, etc. Vous savez qu'il ne s'est pas contenté de déposer Rustique et Sébastien, qui défendaient les *Trois Chapitres* ; il a en outre écrit à Valentinien, évêque de Scythie, et à Aurélien, évêque d'Arles, afin que l'on ne fît rien contre ce *Judicatum*. Lorsque vous vous êtes rendus ici, sur ma convocation, vous avez échangé

1. Garnier (*op. cit.*, col. 544) remarque à ce passage que beaucoup de ces évêques avaient été au contraire forcés à répondre.

2. Le manuscrit de Paris ne diffère pas jusqu'à cet endroit du manuscrit de Surius, mais là commencent, entre ces deux manuscrits, de notables différences. Le codex de Paris est beaucoup plus complet que celui de Surius (celui de Beauvais ne semble plus être qu'un abrégé). Nous suivrons ici le codex de Paris, tout en nous permettant de faire, dans cet édit impérial par trop prolixe, quelques abréviations.

des écrits avec Vigile, pour qu'on en vînt à se réunir dans une délibération commune [1]. Il a maintenant changé d'avis, et ne veut plus, comme auparavant, la réunion d'un concile, mais il demande que l'affaire soit décidée par les trois patriarches, auxquels on adjoindra un autre évêque (conjointement avec le pape et avec les trois évêques qui se trouvent avec lui). Nous lui avons inutilement envoyé, à plusieurs reprises, l'ordre de se rendre au concile. Il a également repoussé nos deux propositions, ou un arbitrage, ou une assemblée peu nombreuse à laquelle il pourrait se rendre avec ces trois évêques, et où chaque patriarche se rendrait également, en amenant avec lui de trois à cinq évêques [2]. Nous vous assurons que nous nous en tenons d'une manière inébranlable aux décrets des quatre conciles, et que nous suivons en tout les saints Pères Athanase, Hilaire, Basile, Grégoire le Théologien, Grégoire de Nysse, Ambroise, Théophile, Jean (Chrysostome) de Constantinople, Cyrille, Augustin, Proclus, Léon, et leurs écrits sur la foi orthodoxe. Comme les hérétiques veulent défendre Théodore de Mopsueste, Nestorius et leurs impiétés, et prétendent que cette lettre d'Ibas a été acceptée par le concile de Chalcédoine, nous vous exhortons à porter toute votre attention sur les écrits impies de Théodore, et en particulier sur son symbole judaïque condamné à Éphèse et à
[866] Chalcédoine [3]. Vous y verrez pourquoi il a été depuis condamné, lui et ses erreurs, et c'est pour ce motif que son nom a été rayé depuis longtemps déjà des diptyques de l'église de Mopsueste. Examinez aussi de près cette opinion sans valeur, que l'on ne doit anathématiser aucun mort ; considérez alors l'écrit de Théodoret et la lettre faussement attribuée à Ibas, qui nie l'incarnation du *Logos*, condamne l'expression de *Mère de Dieu*, le saint concile d'Éphèse et traite Cyrille d'hérétique, tandis que Théodore et Nestorius y sont défendus et loués. Et, puisqu'ils prétendent que le concile

1. L'empereur fait ici allusion, ainsi que nous le verrons plus loin, à la lettre d'Eutychius, etc. au pape. Voir § 266.

2. A partir de ce passage, les manuscrits sont de nouveau d'accord entre eux.

3. Voir § 140. Comme les actes du IIIe concile œcuménique furent lus à Chalcédoine, et en particulier le procès-verbal de la 1re session, qui contenait la condamnation de ce symbole, Justinien pouvait dire, jusqu'à un certain point, que le concile de Chalcédoine l'avait condamné. Nous croyons devoir faire cette remarque contre Garnier, *op. cit.*, p. 544. Sur ce symbole de Théodore, cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. v, p. 354, 837. Il se trouve imprimé dans Mansi, *op. cit.*, t. iv, col. 1347 ; t. ix, col. 227 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1515 ; t. iii, col. 89.

de Chalcédoine a accepté cette lettre, votre devoir est de comparer les déclarations portées sur la foi par ce concile avec le contenu de cette lettre impie. Nous vous exhortons enfin à ne pas laisser traîner cette affaire, et nous vous recommandons, saints Pères, à la protection divine [1]. »

Après avoir lu la lettre de l'empereur, le silentiaire dut se retirer, et le concile décida que, puisque l'empereur parlait d'une correspondance échangée avec le pape Vigile, on devait en communiquer les documents. Le notaire Étienne lut alors la lettre d'Eutychius de Constantinople au pape Vigile, et la réponse de ce dernier ; nous avons donné des extraits de ces deux documents. Les actes [867] ajoutent avec raison qu'Apollinaire d'Alexandrie et Domnius d'Antioche avaient, conjointement avec ceux de leurs suffragants présents dans la ville impériale, envoyé au pape des lettres semblables à celles d'Eutychius, et avaient reçu du pape la même réponse. Les évêques déclarèrent alors, quoique plusieurs d'entre eux, et certains fonctionnaires impériaux [4], eussent à plusieurs reprises, exhorté Vigile à délibérer avec eux, qu'il était bon cependant d'essayer encore une démarche ; et, pendant que les autres restaient réunis, une députation très nombreuse, composée des personnages les plus marquants, entre autres des

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 178 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 54 sq. Le P. Garnier a donné une critique de cette lettre impériale (*op. cit.*, p. 544) et l'accuse de contenir plusieurs inexactitudes. Dans les actes du Ve concile œcuménique, cette lettre de l'empereur ne se trouve plus que dans l'ancienne traduction latine ; cependant on trouve ailleurs le texte grec d'un édit tout à fait semblable ; il est imprimé dans Mansi, *loc. cit.*, col. 582 ; Hardouin, *loc. cit.*, col. 322. Au commencement, les deux textes, le grec et le latin, sont identiques ; mais plus loin le texte grec porte un long extrait de Cyrille, qui ne s'y trouvait certainement pas à l'origine (cf. Garnier, *loc. cit.*, p. 537) ; en revanche, plus loin, le texte grec omet plusieurs passages qui se trouvent dans le texte latin. Enfin, le texte grec se termine par un extrait du décret du Ve concile œcuménique sur les *Trois Chapitres*, sess. VIII ; ainsi la conclusion même du décret synodal se trouve répétée mot à mot, sans en excepter la citation d'Isaïe. Cf. Mansi, *loc. cit.*, col. 587, avec col. 376 ; Hardouin, *loc. cit.*, col. 326 sq., avec col. 193. Garnier, *op. cit.*, p. 537, a supposé que cette lettre grecque de l'empereur, et cette conclusion d'un concile qui lui sert d'appendice, n'appartenaient pas aux actes du Ve concile œcuménique, mais bien à un autre (imaginé par Garnier) et que Mennas aurait tenu antérieurement en 546. Cf. § 258.

2. Ils reçoivent ici le titre de *judices*, qui doit se prendre dans le sens indiqué par Ducange (*Glossar.*, t. III, col. 1570) : « *judices* interdum iidem qui *Comites*, *Magnates*, *Proceres* vel *Senatores*. »

trois patriarches orientaux, se rendit auprès du pape, pour l'inviter à venir au concile. Ils rapportèrent, à leur retour, que Vigile ne pouvait donner une réponse immédiate, parce qu'il se trouvait indisposé, et que les députés avaient demandé à revenir chez lui, le lendemain, pour avoir cette réponse. Ainsi se termina la première session.

268. Seconde et troisième sessions, les 8 et 9 mai.

Le 8 mai 553, les évêques [1] se réunirent dans le même local, et, sur leur demande, les députés envoyés vers le pape Vigile, lors de la première session, rendirent compte de leur seconde visite. « Le pape de l'ancienne Rome, dirent-ils, nous ayant renvoyés au lendemain, nous sommes revenus chez lui avant-hier, le 6 mai ; nous lui avons rappelé la correspondance échangée entre lui et nous, et lui avons demandé de nous déclarer maintenant, conformément à sa promesse, s'il voulait traiter avec nous l'affaire des *Trois Chapitres*. Vigile a dit qu'il ne prendrait pas part au concile, parce que le nombre des Orientaux était trop considérable, tandis qu'il n'avait que très peu d'évêques autour de lui ; aussi avait-il demandé à l'empereur de faire venir de l'Italie plusieurs autres évêques.
[868] Nous lui avons répondu que ni l'empereur ni nous, n'avions promis d'attendre l'arrivée des évêques occidentaux, tandis que Vigile avait promis, par écrit, de délibérer avec nous ; de plus il n'était pas juste d'établir une si grande distinction entre Orientaux et Occidentaux, puisque tous avaient la même foi, et qu'il n'y avait pas eu un grand nombre d'Occidentaux dans les quatre premiers conciles œcuméniques. On comptait, du reste, en ce moment, à Constantinople un assez grand nombre d'évêques occidentaux, venus de l'Afrique et de l'Illyrie. » Le pape répondit : « Nous voulons nous réunir en nombre égal, je prendrai trois évêques avec « moi, et de l'autre côté seront les trois patriarches avec un autre évê- « que ; de cette manière, nous serons quatre de chaque côté. »

1. Le manuscrit de Beauvais les énumère ici de nouveau, et sans doute aussi celui de Surius ; mais pour abréger, Surius termine par *et cæteris*. Le manuscrit de Paris se contente de donner le nom des dix premiers évêques.

Nous fîmes la contre-proposition que, dans ce cas, chaque patriarche devait au moins pouvoir amener avec lui autant d'évêques que le pape, ajoutant qu'il ne serait pas convenable de laisser décider cette affaire par quelques évêques, lorsqu'il y en avait un si grand nombre à Constantinople. Comme il s'obstinait, nous ajoutâmes que l'empereur nous ayant ordonné de faire connaître notre sentiment sur les *Trois Chapitres*, nous étions décidés à nous réunir sans le pape et à émettre notre avis. Il fit alors la déclaration suivante : « J'ai demandé à l'empereur un délai de vingt jours, pendant lequel je répondrai à la question que l'empereur m'a faite « par écrit. Si au bout de ce temps, je n'ai pas fait connaître mon « sentiment, j'accepterai tout ce que vous aurez décidé sur la question des *Trois Chapitres*. » Nous répondîmes : « Dans la correspondance échangée entre vous et nous, il n'était pas question « d'une déclaration commune sur les *Trois Chapitres* ; si Votre « Sainteté demande maintenant un délai, il ne faut cependant pas « oublier que l'affaire est en suspens depuis sept ans, c'est-à-dire « depuis l'arrivée de Votre Sainteté dans cette ville. L'affaire vous « est complètement connue, et vous avez déjà condamné plusieurs « fois les *Trois Chapitres*, par écrit et de vive voix. » Vigile s'est obstiné à ne pas donner d'autres explications ; de notre côté, nous avons renouvelé nos instances pour qu'il vînt avec nous, et nous avons donné connaissance à l'empereur du résultat de cette entrevue. L'empereur a promis de députer de nouveau vers lui des hommes d'État (*judices*) et des évêques pour l'inviter une fois de plus [1]. »

Diodore, archidiacre et primicier des notaires, déclara que l'empereur avait en effet envoyé, la veille, 7 mai, des hommes d'État et des évêques vers le pape, et que les premiers étaient déjà prêts à rendre compte de leur mission. Voici leur rapport : « Sur l'ordre de l'empereur, nous nous sommes rendus le 1er mai dernier, en compagnie de Bélisaire, etc. chez le pape Vigile, et le 7 mai, nous y sommes revenus, en compagnie des évêques Théodore de Césarée, etc. Nous lui avons communiqué les ordres de l'empereur, à savoir qu'il devait, ou délibérer avec tous les évêques, ou traiter la question avec les patriarches et quelques autres évêques, [869]

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 194-196 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 65. Le manuscrit de Paris, édité par Baluze, est ici encore différent des manuscrits de Surius et de Beauvais. Celui de Paris est beaucoup plus complet, mais il n'y a entre eux aucune contradiction. Nous suivons le manuscrit de Paris.

le jugement rendu par cette commission devant être accepté par tous les évêques. Il a refusé de délibérer avec les évêques et avec les patriarches, et a demandé un délai pour sa réponse. Nous lui dîmes qu'il avait déjà, à plusieurs reprises, condamné, de vive voix et par écrit, les *Trois Chapitres*, et que l'empereur ne demandait maintenant qu'une sentence portée par tous sur cette question. Vigile a fait connaître à l'empereur son désir d'obtenir un délai ; on lui a répondu qu'on lui en donnerait un plus long, s'il consentait à délibérer avec les évêques ou avec les patriarches ; mais comme évidemment il ne songeait qu'à gagner du temps, il était nécessaire que les autres évêques fissent connaître leur sentiment dans un concile... Nous lui avons représenté tout cela, à plusieurs reprises, et nous l'avons engagé à se rendre au concile. Mais il a persisté dans son refus [1]. »

Ce rapport des fonctionnaires impériaux fut confirmé par les évêques qui les avaient accompagnés chez Vigile, et ces fonctionnaires s'éloignèrent alors de l'assemblée en disant : « Que les évêques ayant devant leurs yeux, la crainte de Dieu s'efforcent de terminer promptement cette affaire, et soient bien persuadés que l'empereur s'en tiendra inébranlablement aux définitions portées sur la foi par les quatre conciles œcuméniques, qu'il les défendra et condamnera tout ce qui leur sera contraire. Sur son ordre on avait, ce qui ne s'était jamais fait jusque-là, inséré aux diptyques les noms des quatre premiers conciles [2]. »

[870] Le concile envoya alors des députés aux évêques occidentaux présents à Constantinople, à savoir Primasius d'Hadrumète, Sabinianus, Projectus et Paul d'Illyrie, pour les convoquer au concile. Les ambassadeurs revinrent bientôt, avec cette réponse : Primasius a déclaré qu'il ne viendrait pas, parce que le pape était absent de l'assemblée ; les trois autres ont déclaré vouloir en délibérer avec leur archevêque Benenatus. Le concile décida qu'on pouvait le leur permettre d'autant mieux que Benenatus était en communion avec le concile et qu'un de ses suffragants nommé Phocas

1. Le manuscrit de Paris, que nous suivons ici, est une fois encore plus complet que les deux autres.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 198 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 68. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 226, a mal compris les actes du concile, et a cru que les paroles d'adieu prononcées par les fonctionnaires impériaux faisaient partie de la relation des évêques. Ceux-ci auraient, dit-il, ajouté que les ministres avaient assuré le pape Vigile de l'orthodoxie de l'empereur.

y assistait ; quant à Primasius, on le traiterait au moment voulu d'après les règles ecclésiastiques ; enfin on ferait connaître à l'empereur tout ce qui s'était passé, et on tiendrait le lendemain une nouvelle session [1].

Dans cette IIIe session (9 mai), on lut d'abord les procès-verbaux des deux sessions précédentes, ensuite les évêques donnèrent une profession de foi à peu près identique à celle insérée par l'empereur dans son édit du 5 mai ; elle exprimait l'attachement des évêques aux décisions portées par les quatre premiers conciles et à l'enseignement des Pères, Athanase etc. Le concile y ajoutait une menace d'anathème contre tous ceux qui se sépareraient de l'Église (c'était une allusion au pape Vigile), et il terminait par ces paroles : « Au sujet de la discussion sur les *Trois Chapitres*, pour laquelle l'empereur nous a réunis, il est indispensable d'avoir une délibération particulière, qui aura lieu un autre jour [2]. »

269. Quatrième session, le 12 ou le 13 mai.

Les évêques s'étant réunis le 12 (ou, d'après le manuscrit de Paris, le 13 mai), on donna lecture de passages choisis dans les écrits de Théodore qui lui avaient valu l'accusation d'hérésie [3]. Le diacre et notaire Calonyme ne lut pas moins de soixante et onze de ces passages, sans en excepter le symbole équivoque de Théodore. [871]
Le premier passage, extrait du IIIe livre de Théodore contre Apollinaire, accentue au sens nestorien la différence existant entre le *Logos* et le Fils de Marie, entre le temple et celui qui l'habite. Le second passage présente le même sens : il ne se prononce pas sur la question de savoir si le *Logos* s'est uni au fils de l'homme dès le sein de Marie ou plus tard. Les deux passages suivants faisaient aussi entendre que le *Logos* s'était contenté d'habiter dans un homme. Douze passages étaient extraits des livres de Théodore

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 196 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 67 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 200 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 70 sq.
3. On ne sait qui avait fait le choix de ces passages. Quelques-uns ont pensé que c'était Benignus, évêque d'Héraclée, en Pélagonie, dont nous aurons à parler plus loin, § 272 ; d'autres ont supposé au contraire que c'étaient des moines d'Arménie (voir § 160). Enfin Garnier a supposé (*op. cit.*, p. 547) que ce travail avait été fait par plusieurs évêques du concile.

contre Apollinaire, d'autres de ses commentaires sur saint Jean, saint Luc, saint Matthieu, les Actes des Apôtres, l'Épître aux Hébreux, les Psaumes et les Prophètes, et des ouvrages *De Incarnatione*, *Ad baptizandos*, *De creatura*. Nous en avons donné quelques-uns en exposant la doctrine de Théodore [1].

Après la lecture du vingt-septième passage, qui parle de l'habitation de la divinité dans un homme, et rapporte que cet homme avait été guéri et soutenu par la divinité, le concile dit : « Nous avons condamné cela, nous l'avons anathématisé ; anathème à Théodore et à ses écrits... Théodore est un Judas ! » Quand la lecture de tous les passages fut achevée, on cria : « Satan a fait ce symbole ; anathème à qui a fait ce symbole ! le premier concile d'Éphèse a anathématisé ce symbole et son auteur ; nous ne connaissons que le symbole de Nicée que les trois autres conciles nous ont transmis ; c'est dans ce symbole que nous avons été baptisés, c'est en lui que nous baptisons. Anathème à Théodore ! Il a rejeté les Évangiles, injurié l'incarnation de Dieu ; anathème à tous ceux qui ne l'anathématisent pas ! Ses défenseurs sont des juifs, ses partisans des païens. Longues années à l'empereur ! Nous tous, nous anathématisons Théodore et ses écrits. » Le concile fit ensuite la déclaration suivante : « Les nombreux blasphèmes que l'on vient de lire, et que Théodore a vomis contre notre grand Dieu et Sauveur, de même que contre sa propre âme, expliquent sa condamnation. Toutefois, comme nous voulons examiner à fond cette affaire, nous remettons à un autre jour pour en entendre davantage [2]. »

[872]

270. Cinquième session, le 17 mai.

La date de la ve session est indiquée différemment suivant les manuscrits. La date *VIII Idus Maias* (8 mai) donnée par le manuscrit de Surius est impossible, puisque la session précédente s'était tenue le 12 ou le 13 mai. Les éditeurs romains ont changé *VIII Idus* en *III Idus* (13 mai), et ont cherché à justifier ce changement par le discours de l'archidiacre Diodore, dont nous allons parler. Baluze

1. Voir § 127 ; cf. Gengler, dans *Tüb. theol. Quartals.*, 1835, p. 223 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 202-230 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 71-91.

a trouvé dans deux manuscrits la date de *XVI kal. junias* (17 mai), dont il a montré l'exactitude ; Hardouin l'a acceptée [1].

Dès le début de la session, Diodore, archidiacre de Constantinople, dit : « Le saint concile n'a pas oublié qu'il a pu, ces jours derniers [2], se convaincre de l'impiété de Théodore et de ses écrits ; mais il a décidé de faire lire, dans une autre session, ce qui a été dit sur Théodore par les saints Pères et par les édits de l'empereur [3]. » Le concile persista dans sa résolution, et, après lecture des procès-verbaux des sessions précédentes, un diacre lut dix passages tirés d'un écrit aujourd'hui perdu de saint Cyrille contre Théodore, dont les propres paroles étaient rapportées, suivies des réfutations de Cyrille [4]. Vint ensuite la lecture d'un assez long fragment d'une lettre très violente du clergé arménien et persan à Proclus, ancien évêque de Constantinople ; Théodore y était appelé un pestiféré, *pestifer homo,* une bête sauvage sous une figure humaine, et on y décrivait son influence et ses erreurs. Puis vinrent deux courts passages de la réponse de Proclus aux Arméniens [5], quatre extraits de quatre lettres de Cyrille, un extrait d'une lettre de Rabboula à [873]
Cyrille, et enfin un autre, tiré de l'*Histoire de l'Église,* aujourd'hui perdue, du prêtre Hésychius de Jérusalem (ve siècle), contenant une notice abrégée sur Théodore de Mopsueste et un sévère jugement contre lui. Vinrent alors deux édits impériaux de Théodose le Jeune [6] et deux déclarations de Grégoire de Nysse contre Théo-

1. Voyez sa note 9, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 230. Les Ballerini dans Noris, *Opera*, t. IV, col. 960, se sont aussi prononcés pour cette date.

2. L'expression *anteriore die* ne désigne pas nécessairement la veille, ainsi que l'ont cru les éditeurs romains, qui sont partis de là pour assigner la date de cette session.

3. Les actes de cette session se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 230-297 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 91-139.

4. Sur cet écrit de Cyrille, comprenant trois livres contre Théodore de Mopsueste, et Diodore de Tarse, cf. Fessler, *Patrologia*, t. II, p. 564, et Garnier, *op. cit.*, p. 547 sq.

5. Toute la réponse de Proclus se trouve dans les documents qui ont trait au concile d'Éphèse dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 421 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1722. Voir § 160.

6. Nous en avons déjà parlé dans les § 160 et 181 ; ils se trouvent également dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 413 ; t. VII, col. 495 ; et dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1715 ; t. II, col. 673. Le second de ces édits, qui était dirigé contre Flavien, avait été mal vu dans l'Église, aussi avait-il été abrogé par l'empereur Marcien. Dans le texte du premier édit, tel qu'il se trouve dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1715, et dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 413, les partisans de

dore [1]; enfin, pour prouver que les écrits attaqués par Cyrille étaient réellement de Théodore et que celui-ci avait été déjà accusé d'erreur, on produisit trois extraits de Théodoret [2].

On porta ensuite l'enquête sur un autre point, et l'on examina si, dans un de ses écrits, Cyrille avait réellement donné des éloges à Théodore, l'appelant *bonus Theodorus*. Pour élucider cette question, on lut un fragment d'un écrit de saint Cyrille contre Théodore : on y trouve bien : *scriptum est a bono Theodoro adversus hæresim Arianorum*, etc., mais on voit clairement par le contexte que, tout en louant sur un point le zèle de Théodore, Cyrille lui reproche de fausses doctrines. On lut encore plusieurs lettres de Grégoire de Nazianze adressées non à Théodore de Mopsueste, mais à l'évêque de Tyane du même nom; c'est ce qu'attestèrent Euphratas de Tyane,
[874] présent au concile, et Théodose de Justinianopolis [3].

Une autre objection consistait à dire qu'on ne devait pas anathématiser un mort. Le diacre Photius cita à ce propos plusieurs passages de saint Cyrille, et Sextilien, évêque africain, déclara que les anciens conciles de l'Afrique avaient décrété l'anathème après la mort sur les évêques qui laisseraient en mourant leurs biens aux hérétiques ; saint Augustin se montre favorable à cette pénalité, et à ce sujet, on lut trois passages de ce docteur. A ce propos Bénigne, évêque d'Héraclée, fit remarquer que plusieurs personnes avaient été anathématisées après leur mort, par exemple : Valentin, Marcien, Apollinaire, etc., et plusieurs eusébiens. Rabboula d'Édesse, avait de même anathématisé Théodore de Mopsueste après sa mort, et l'Église romaine avait condamné l'antipape Dioscore, quoique de son vivant il n'eût pas péché contre la foi [4].

Nestorius ne sont anathématisés que d'une manière générale, et désignés sous le nom de simoniaques ; au contraire, dans le texte, tel qu'il se trouve dans les actes du V[e] concile œcuménique, on trouve intercalés les noms de Théodore et de Dioscore. (Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 249 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 104. Le nom de Théodore a été de même inséré dans le texte du second édit. Voyez Garnier, *loc. cit.*, p. 548.

1. Garnier suppose, *op. cit.*, p. 548 sq., qu'elles sont apocryphes.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 231-254 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 92-108. Tout ce qui, dans la V[e] session, fut mis en avant contre l'évêque de Mopsueste devait servir de réponse à la *Defensio* de Facundus d'Hermiane. Cf. Garnier, *op. cit.*, p. 550,

3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 255-259 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 108-111.

4. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 259-263 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 112-114. Sur ce Dioscore, voir l'Appendice VIII du tome II,

Théodore Askidas, Jean de Nysse et Basile de Justinianopolis dirent alors que les défenseurs de Théodore arguaient d'une prétendue lettre écrite à Jean d'Antioche par saint Cyrille où celui-ci désapprouvait l'anathème sur Théodore. Cette lettre fut produite ; on prouva qu'elle était apocryphe par divers passages dans lesquels saint Cyrille exprimait son opinion sur l'évêque de Mopsueste. On prouva par d'autres passages, que ce Père tenait pour licite l'anathème contre un mort, et on démontra qu'on ne pouvait en aucune manière s'autoriser de ce que Cyrille, eu égard aux circonstances, n'avait pas jugé à propos d'anathématiser Théodore de Mopsueste. Du reste, cette condescendance (*dispensatio*) n'ayant rien gagné sur ceux qui étaient dans l'erreur, Cyrille et Proclus ne s'en étaient exprimés plus tard qu'avec plus de force contre Théodore. L'apôtre saint Paul avait usé de la même condescendance vis-à-vis des faibles, allant jusqu'à se soumettre à des prescriptions de l'ancienne loi. Basile le Grand et Athanase avaient, jusqu'à un certain point, loué Apollinaire, le pape Léon avait loué Eutychès, et cependant ils avaient plus tard anathématisé ces héré- [875]
tiques. Plusieurs avaient été anathématisés après leur mort, Origène par exemple ; c'est ce dont pouvait se convaincre quiconque voulait remonter à l'époque de Théophile d'Alexandrie et même plus haut. Le pape Vigile et les évêques présents au concile avaient agi de même vis-à-vis d'Origène [1]. La prétendue lettre de Jean Chrysostome, favorable à l'évêque de Mopsueste, est apocryphe et inconciliable avec la lettre authentique à Théodore où Jean Chrysostome le blâme d'avoir quitté la vie cénobitique. Et qu'on n'objecte pas que Théodore était mort dans la communion de l'Église ; car celui-là seul meurt dans cette communion qui conserve jusqu'à la mort la foi véritable. Pour conclure, les évêques lurent un passage de saint Grégoire de Nysse déclarant antichrétienne la doctrine *des deux Fils*, c'est-à-dire la doctrine de Théodore lui-même [2].

1. Noris, *Opera*, t. I, col. 639, a prétendu prouver d'une manière irréfutable, par ce passage, qu'Origène, avait été déjà anathématisé, lors de cette session, par le Ve concile œcuménique. Mais Théodore d'Askidas (car c'est lui qui parle ici) veut simplement dire : « Les mêmes évêques qui siègent ici ont, conjointement avec Vigile, anathématisé il y a peu de temps Origène, c'est-à-dire ont accepté l'édit impérial porté en 543 contre Origène. » Si Origène avait été bien réellement condamné, dès avant cette session, par le Ve concile œcuménique, on n'aurait plus eu besoin de discuter pour savoir si l'on pouvait anathématiser un mort. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 284.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 263-274 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 114-123.

Après ce long rapport des trois évêques, on lut les actes du concile de Mopsueste et la lettre impériale qui précéda ce concile [1].

Là s'arrêta l'enquête sur Théodore. On passa à Théodoret de Cyr ; on lut quelques extraits de ses écrits contre Cyrille, en tout : quatre fragments de sa polémique contre les douze anathèmes de Cyrille, quatre autres fragments de quelques discours et cinq lettres à peu près entières [2]. Théodoret s'y exprimait d'une manière hétérodoxe, et déclarait hérétique la doctrine de saint Cyrille.
[876] Pour mieux combattre le prétendu mélange du divin et de l'humain, qu'il croyait voir dans Cyrille, il séparait dans le Christ, à la manière nestorienne, la divinité et l'humanité, et condamnait les expressions qui sont encore aujourd'hui dans l'Église la marque de l'orthodoxie. Il disait par exemple, dans le premier fragment : « Le dieu *Logos* ne s'est pas fait chair ; » dans le second : « Nous ne reconnaissons en aucune façon l'union hypostatique » ; dans le troisième et le quatrième, il combat la communication des idiomes ; dans le cinquième, il appelle saint Cyrille *impius* ; dans le sixième, *impugnator Christi* ; dans le septième, *novus hæreticus*, qui a confondu les deux natures dans le Christ [3].

Ces lectures terminées, le concile déclara : « Il y a lieu d'être surpris de la subtilité du concile de Chalcédoine. Connaissant les blasphèmes de Théodoret, il a tout d'abord prononcé contre lui plusieurs exclamations, et puis il l'a absous, après qu'il eût anathématisé Nestorius et ses blasphèmes. Il y aura, l'un des jours suivants, une autre enquête sur le dernier chapitre (la lettre d'Ibas) [4]. »

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 274-289 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 123-134.

2. La dernière de ces lettres, adressée à Jean d'Antioche, n'est pas d'une authenticité incontestable ; elle renferme des blâmes très sévères contre un mort (la suscription de la lettre dit : Cyrille d'Alexandrie) ; mais Jean d'Antioche mourut avant Cyrille : on ne saurait donc admettre que Théodoret ait écrit à Jean d'Antioche au sujet de la mort de Cyrille. Il est donc certain, ou bien que la lettre est apocryphe, ou bien qu'il s'agit d'un Cyrille autre que celui d'Alexandrie (c'est ce qu'a cru Basnage), à moins que, à l'exemple de Pierre de Marca et de Noris, on ne lise dans la suscription : Domnus d'Antioche, au lieu de Jean d'Antioche. Cf. Garnier, *De libris Theodoreti*, dans l'édition des *Œuvres de Théodoret* par Schulze, t. v, p. 376 ; Ballerini, dans Noris, *Opera*, t. IV, col. 961 ; Walch, *op. cit.*, t. VIII, p. 273 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 289-297 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 134-139.

4. Mansi, *op. cit.*, col. 297 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 139.

271. Sixième session, le 19 mai.

Lecture faite, dans cette VIe session (19 mai 553), des procès-verbaux des séances antérieures, le concile déclara : « Comme quelques-uns soutiennent que la prétendue lettre d'Ibas a été acceptée par le concile de Chalcédoine, et en appellent, pour le prouver, aux expressions de tel ou tel membre de l'assemblée de Chalcédoine, tandis que d'autres évêques n'étaient pas du même avis, il importe de commencer par la lecture de cette lettre. » Ce qui eut lieu. Les actes du Ve concile œcuménique renferment ici la traduction latine de cette lettre, dont l'original grec se trouve dans le procès-verbal de la Xe session du concile de Chalcédoine. Nous en avons donné l'essentiel [1]. Le concile fit lire ensuite la lettre, où Proclus annonce à Jean d'Antioche que l'on a porté [877] devant lui des accusations contre Ibas, à cause de son attachement au nestorianisme, et pour avoir traduit en syriaque et propagé les écrits de Théodore. Le concile se prononça, pour la condamnation de la lettre à Maris; puis Théodore Askidas et trois autres évêques rapportèrent ce qui s'était passé, plus d'un siècle auparavant, au sujet d'Ibas ; comment il avait été accusé, mais aussi comment il avait prononcé à Tyr l'anathème contre Nestorius et soutenu que, depuis l'union de Cyrille et des Orientaux, il n'avait plus rien écrit contre le patriarche d'Alexandrie. Il avait, par là même, nié être l'auteur de cette lettre. Plus tard, ayant combattu Cyrille, il avait été déposé avec Domnus d'Antioche (les évêques n'ajoutent pas que cette déposition avait eu lieu lors du Brigandage d'Éphèse). Au concile de Chalcédoine, Théodoret s'était contenté de se défendre des autres accusations portées contre lui et n'avait fait aucune allusion à cette lettre. Les évêques continuent : Nos adversaires citent, avec une subtilité bien hérétique, une ou deux phrases dont quelques membres du concile de Chalcédoine ont fait usage à l'égard d'Ibas, et ils veulent y trouver une preuve que le concile a reçu sa lettre. Mais, dans un concile, ce n'est pas l'opinion de tel ou tel membre qui décide les questions. En outre, si on étudie attentivement les votes, on verra que ces mêmes votants ont condamné la lettre indirectement ; car

1. Voir § 196.

ils ont exigé d'Ibas l'acceptation du concile d'Éphèse et l'anathème sur Nestorius, c'est-à-dire lui ont demandé d'agir à l'opposé du sens de cette lettre. Les évêques citaient ensuite quelques votes émis à Chalcédoine, en particulier celui d'Eunomius de Nicomédie, qui d'après les adversaires blâmait la première partie de la lettre, mais louait la seconde [1]. Les évêques prouvèrent que les mots *in posterioribus recte confessus*, ne visaient pas la seconde partie de la lettre, mais la profession de foi remise plus tard par Ibas à Chalcédoine, où tous les évêques lui avaient demandé
[878] de prononcer l'anathème contre Nestorius, loué dans cette lettre ; Ibas en prononçant cet anathème avait donc nié qu'il fût l'auteur de cette lettre, et avait indirectement anathématisé la lettre elle-même [2]. Mais les évêques du Ve concile œcuménique passèrent sous silence les votes du concile de Chalcédoine qu'il était bien plus difficile d'expliquer d'une manière favorable à leur thèse, c'est-à-dire les votes des légats du pape et celui de Maxime, patriarche d'Antioche [3]. Les légats avaient dit : *Relectis chartis, agnovimus ex sententia reverendissimorum episcoporum* (la commission qui avait fonctionné à Tyr) *Ibam innoxium approbari. Relecta enim ejus epistola, agnovimus eum esse orthodoxum*. Maxime s'exprime de la même manière : καὶ ἐκ τοῦ ἀναγνωσθέντος δὲ ἀντιγράφου τῆς ἐπιστολῆς... ὀρθόδοξος ὤφθη αὐτοῦ ἡ ὑπαγορία.

Pour prouver sans réplique l'hétérodoxie de la lettre à Maris, on fit lire une série de documents tirés des actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine :

1. La seconde lettre de Cyrille à Nestorius [4], avec quelques explications données au concile œcuménique d'Éphèse par Cyrille et par d'autres évêques, au sujet de cette lettre [5].

2. La réponse de Nestorius à Cyrille [6], avec ce qui concernait cette réponse dans les actes du concile d'Éphèse.

3. La lettre de Célestin de Rome à Nestorius [7].

4. La lettre de Cyrille et du concile d'Alexandrie à Nesto-

1. Le vote se trouve en latin en cet endroit des actes du Ve concile œcuménique et dans ceux du concile de Chalcédoine.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 297-307 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 139-147.

3. Voir § 196, t. II, p. 742.

4. § 129, t. I, p. 248.

5. § 134, t. I, p. 295.

6. § 129, § 134, t. I, p. 248 et 295.

7. § 129, § 134, t. I, p. 248.

rius, avec les douze anathématismes de Cyrille qui y étaient joints [1].

5. Dans le procès-verbal de la IIe session du concile de Chalcédoine, l'exhortation faite aux évêques par les commissaires impériaux, pour qu'ils définissent au plus tôt la foi orthodoxe [2], et ensuite la célèbre *Epistula dogmatica* du pape Léon [3].

6. Il ressort de ce que l'évêque Atticus a dit dans la même session du concile de Chalcédoine [4], que ce concile regarde la lettre de Léon et celle de Cyrille et de son concile à Nestorius, comme l'expression de la vraie foi, et qu'il les avait remises aux évêques, pour qu'ils pussent s'orienter en connaissance de cause.

7. On prit ensuite quelques autres documents dans les actes de la IVe session du concile de Chalcédoine : *a*) l'exhortation des commissaires impériaux aux évêques de faire connaître sans contrainte leur sentiment sur la foi [5] ; *b*) la seconde exhortation aux mêmes [879] évêques de déclarer, la main sur l'Évangile, si la lettre de Léon était d'accord avec le symbole de Nicée et de Constantinople [6] ; et *c*) les votes des évêques à ce sujet.

8. Enfin on lut dans les actes de la Ve session de Chalcédoine la profession de foi de ce concile, avec celle de Nicée et de Constantinople, qui s'y trouvaient intercalées [7].

Cela fait, le diacre et notaire Thomas lut un écrit assez court et préparé d'avance, offrant en regard des opinions extraites de la lettre à Maris, des définitions du concile de Chalcédoine, pour montrer que le concile avait enseigné le contraire de ce qui était contenu dans cette lettre. Le concile disait : « Le Dieu *Logos* est devenu homme et chair, il est Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'un de la Trinité ; » la lettre qualifiait hérétique et apollinariste quiconque parlait de l'incarnation du divin *Logos*. Le concile appelait Marie, mère de Dieu ; la lettre épiloguait sur ce titre. Le concile déclarait vouloir suivre les décisions d'Éphèse et anathématisait Nestorius ; la lettre injuriait le concile d'Éphèse et défendait Nestorius. Le concile vénérait Cyrille comme un docteur, adhérait à ses lettres et aux douze anathématismes ; la lettre à Maris traitait Cyrille d'héréti-

1. § 131, § 134, t. I, p. 264, 295.
2. § 190, t. II, p. 685.
3. § 176, § 190, t. II, p. 567, 685.
4. § 190 t. II, p. 685.
5. § 192, t. II, p. 700.
6. § 192, t. II, p. 700.
7. § 193, t. II, p. 716.

que, nommait « impies » ses anathématismes, blâmait sa doctrine *des deux natures* et *d'une seule personne* et la communication des idiomes. Les Pères du concile disent à plusieurs reprises qu'ils enseignent la doctrine de Cyrille ; la lettre, au contraire, n'a que des injures pour cette doctrine. Le concile anathématisait tous ceux qui introduisaient un autre symbole ; la lettre, louait Théoodre auteur d'un symbole impie. En un mot, la doctrine de la lettre est en opposition avec la doctrine de Chalcédoine, et si cette lettre parle des *deux natures*, ainsi que le fait le concile de Chalcédoine, elle entend cependant par là *deux personnes*, tout comme Nestorius [1].

Après ces préliminaires, le concile prononça la sentence suivante : « La délibération qui vient d'être faite prouve avec évidence que la lettre attribuée à Ibas est en opposition absolue avec la règle de foi du concile de Chalcédoine, dont tous les membres ré-
[880] clamèrent qu'Ibas anathématisât Nestorius, défendu dans cette lettre ; sans nous arrêter à l'opposition d'un ou deux évêques, qui, du reste, se joignirent aux autres et ne protégèrent Ibas qu'après qu'il eut fait pénitence, anathématisé Nestorius et souscrit la profession de foi de Chalcédoine [2]. » Tous s'écrièrent : « La lettre est hérétique ; tous, nous la condamnons ; elle n'a rien de commun avec le concile de Chalcédoine ; elle est hérétique, blasphématoire ; quiconque y adhère est hérétique ; la déclaration de foi faite à Chalcédoine a condamné cette lettre ; anathème à Théodore, à Nestorius et à la prétendue lettre d'Ibas ;... quiconque n'anathématise pas cette lettre se met en opposition avec le concile de Chalcédoine. Longues années à l'empereur ! longues années à l'empereur orthodoxe [3] ! »

272. Le constitutum de Vigile, du 15 mai 553.

Pendant ces travaux du concile le pape Vigile envoyait à l'empereur le mémoire [4] auquel il faisait allusion quand il disait

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 308-341 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 147-166.
2. Mansi, *op. cit.*. t. IX, col. 341-345 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 167-170.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 349 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 170.
4. On s'est demandé si l'empereur a déféré le *Constitutum* de Vigile à l'examen du concile, et à quel moment. Mais ce débat n'a pas de raison d'être : car l'empereur lui-même n'ayant pas voulu accepter le *Constitutum*, il ne le com-

aux députés que, dans le délai de vingt jours, il exposerait à part, et sans se concerter avec le concile, son opinion sur les *Trois Chapitres*. Cette déclaration est le *Constitutum Vigilii papæ de tribus capitulis* [1], daté de Constantinople du 14 mai 553, et signé par Vigile, par seize évêques et trois clercs romains [2]. Parmi ces seize évêques on comptait neuf Italiens : les évêques de Marsi, Scyllasium, Silva Candida, Cingulum, Ariminum, Malte, Nomentum, Lipara, Numana ; deux Africains : ceux de Nazaita et Hadrumète ; deux Illyriens : ceux de Ulpianum et de Zappara, et trois Asiates : ceux d'Iconium, de Claudiopolis et de Mélitène en Arménie. Les trois clercs romains étaient l'archidiacre Théo- [881]
phanius et les deux diacres Pélage et Pierre [2].

muniqua donc pas au concile pour l'examiner. C'est ce que nous apprenons par le rapport que fit, dans la VIe session, Constantin, le questeur impérial. Voir § 273, et Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 261 sq.

1. « Le 14 mai, Vigile fit savoir que sa décision était prête et qu'il désirait en informer l'empereur, par l'intermédiaire d'un certain nombre de hauts fonctionnaires, nommément désignés. Une dernière fois le cortège des questeurs, patrices, consulaires, s'ébranla dans la direction du palais Placidien, sous la conduite de l'illustre Bélisaire, qu'on ne voit pas sans répugnance mêlé à ces exercices théologiques. Le pape leur présenta un exemplaire de sa sentence, très longuement motivée ; mais comme ils se doutèrent que la teneur n'en était guère favorable aux entreprises de la cour, ils ne voulurent point la recevoir officiellement et engagèrent Vigile à la faire porter lui-même au palais par un de ses clercs. Le conseil fut suivi ; mais Justinien ne voulut pas recevoir l'envoyé du pape, car, disait-il, ou la sentence est contraire aux *Trois Chapitres* et alors elle est inutile, car il y a longtemps que Vigile s'est prononcé en ce sens, de vive voix et par écrit ; ou elle leur est favorable et alors il s'est mis en contradiction avec lui-même et on n'a pas à tenir compte de son opinion actuelle. Il y avait entre les pinces du dilemme impérial un milieu que Vigile ou Pélage, son habile conseiller, avait réussi à discerner. La doctrine de Théodore de Mopsueste, évidemment nestorienne, condamnée indirectement à Éphèse et à Chalcédoine, pouvait être sacrifiée, et même devait l'être, du moment où la question était posée avec tant d'instance. Aussi Vigile avait-il commencé son exposé par une condamnation en règle et détaillée des soixante propositions extraites des œuvres du célèbre docteur. Quant à sa personne, le pape se retranchait derrière l'usage ecclésiastique de ne condamner ni rehabiliter les morts et de s'en rapporter sur leurs conditions dernières à la décision du souverain juge. Ibas et Théodoret, ou plutôt leurs écrits, seuls mis en cause, étaient défendus par le concile de Chalcédoine, qui n'y avait point vu matière à condamnation et dont la considération ne pouvait manquer de souffrir de toute atteinte portée à l'honneur de ces personnages. » L. Duchesne, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 419-420. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 61-106 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 10-47.

Le *Constitutum* commence par des louanges pour l'empereur, qui pour éloigner de l'Église toute division, a demandé à tous les évêques des déclarations sur la foi. Deux de ces déclarations, dit le pape, ont été remises, et sont insérées mot à mot : ce sont celle de Mennas et de Théodore Askidas, et celle qu'Eutychius, patriarche de Constantinople, avait remise un peu plus tard [1]. « Vigile avait désiré qu'il se tînt en Italie ou en Sicile une assemblée pour traiter la question des *Trois Chapitres* ; mais l'empereur n'a pas approuvé ce projet, et proposé de convoquer à Constantinople les évêques d'Afrique ou des autres provinces occidentales que le pape désignerait et désirerait avoir pour conseillers. Par amour pour la paix, Vigile avait consenti à ce projet. Peu avant la Pâque, l'empereur avait décidé qu'un nombre d'évêques égal à celui qui se trouvait à Constantinople aurait à décider sur cette affaire. Or, tandis que le pape rédigeait son sentiment sur les *Trois Chapitres*, Théodore, fonctionnaire du palais, lui remit, quelques jours avant la Pâque [2], une lettre impériale contenant le jugement de Justinien sur les *Trois Chapitres* et demandant au pape une déclaration sur l'édit lu dans la Ire session du Ve concile. Les évêques grecs n'avaient plus voulu alors délibérer en égal nombre avec le pape et ses évêques ; ils n'avaient pas consenti à ce que le pape exprimât par écrit son sentiment, espérant tirer de vive voix des concessions qu'il n'oserait pas faire par écrit. En outre, l'empereur lui avait envoyé des fonctionnaires pour le prier de s'exprimer le plus tôt possible à l'endroit des *Trois Chapitres*. Afin de répondre à ce désir, il avait demandé un délai de vingt jours, à
[882] raison de son état valétudinaire, et avait envoyé le diacre Pélage, dire aux évêques que la manière dont ils se réunissaient ne lui semblant pas légale, il leur demandait d'attendre vingt jours de plus, et de ne pas publier, contrairement aux canons, leur propre jugement avant la sentence du Siège apostolique, ce qui occasionnerait un nouveau scandale. Il avait examiné à fond, à cause de cette affaire des *Trois Chapitres*, les actes des quatre anciens et saints conciles, les décrets de ses prédécesseurs et les écrits des autres saints Pères irréprochables, de même que le manuscrit sur

1. Sur ces amis du pape, cf. Garnier, *op. cit.*, p. 555 ; Noris, *Opera*, t. I, col. 622 sq.

2. Au lieu de *ante multos Paschæ dies*, il faut lire : *non ante multos*, etc., ainsi qu'il résulte de ce qui précède. Cf. Garnier, *op. cit.*, p. 555.

papyrus que l'empereur lui avait envoyé par l'entremise de Benignus, évêque d'Héraclée, en Pélagonie [1]. » Ce manuscrit contenait, en premier lieu, plusieurs extraits de Théodore de Mopsueste, opposés à la foi orthodoxe, et que, pour ce motif, il anathématisait d'une manière solennelle, et insérait dans son *Constitutum* sur les soixante-dix extraits des livres de Théodore de Mopsueste, dont nous avons parlé à l'occasion de la IVe session[2]. Vigile en reproduit mot à mot les soixante (*capitula Theodori*), et les fait suivre de sa *responsio*, montrant brièvement ce qu'ils ont d'hérétique ; puis il les condamne une fois de plus, *ex apostolicæ sententiæ auctoritate*, et il continue : « Comme le manuscrit remis par l'empereur attribuait à Théodore de Mopsueste ces passages condamnables, Vigile avait jugé nécessaire d'examiner dans les anciens Pères ce qu'ils avaient pensé de cet évêque. Il avait trouvé qu'après la mort de Théodore, saint Cyrille s'était ainsi exprimé à son sujet, dans une lettre adressée à Jean d'Antioche [3] : « Comme la déclaration de foi lue à Éphèse et « attribuée à Théodore ne contient rien de sain, le concile l'a con- « damnée comme remplie de mensonges, et a condamné tous ceux « qui en partagent les sentiments. Quant à la personne de « Théodore, le concile n'en dit rien et ne l'excommunia pas *nomi-* « *nativement*, pas plus lui qu'un autre. » Vigile n'avait trouvé dans les actes du premier concile d'Éphèse, nulle trace d'un jugement rendu contre la personne de Théodore ; il était ; évident [883]
que Cyrille, pratiquant la modération dont on doit faire preuve à l'égard d'un mort, n'avait pas voulu que le nom de Théodore figurât dans les actes, tout comme dans sa lettre, il avait blâmé ceux qui attaquaient la mémoire de Théodore. Pour prouver qu'il est injuste d'anathématiser des morts, le pape cite quelques phrases de Proclus, évêque de Constantinople, qui avait réclamé l'anathème contre les principes de Théodore, mais non contre sa personne. Le concile de Chalcédoine, continue Vigile, n'a rien décrété non plus touchant la personne de Théodore ; loin de lui

1. La Pélagonie est une partie de la Macédoine. Le texte porte ici, par erreur, la Paphlagonie. Cf. Noris, *loc. cit.*, col 603.

2. Le n. 13 de ces soixante divisions contient un fragment de Théodore, qui ne se trouve pas dans les soixante-dix extraits lus dans la IVe session. D'autre part, ce qui dans les soixante-dix extraits forme les n. 42 et 43, ne forme ici qu'un seul numéro. En définitive sur les soixante-dix premiers on en trouve ici soixante, avec un autre extrait qui ne figure pas parmi les soixante-dix.

3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 993, 205.

infliger un blâme qu'il a mentionné avec honneur et reconnaissance [1] la lettre de Jean d'Antioche et de son concile à l'empereur Théodose le Jeune, justifiant Théodore et désapprouvant toute condamnation portée contre lui après sa mort. Et c'était cette même allocution que l'empereur Justinien avait citée dans son édit comme preuve, contre cette proposition : « L'un de la Trinité a été crucifié. » Le pape avait aussi examiné avec le plus grand soin ce que ses prédécesseurs avaient dit sur cette question, si l'on pouvait anathématiser, après sa mort, un homme qui ne l'avait pas été de son vivant. Léon et Gélase s'étaient expressément déclarés contre cette mesure de rigueur, et avaient soutenu qu'il fallait laisser le mort à la justice divine. L'Église romaine avait toujours suivi cette règle dans la pratique, et Denis, le grand évêque d'Alexandrie, avait condamné les ouvrages entachés de millénarisme, de l'évêque Nepos, mais avait épargné Nepos qui était mort. Pour ces motifs, le pape n'osait pas condamner Théodore de Mopsueste, mort depuis longtemps, et ne permettrait pas que d'autres le fissent. Mais il ne fallait pas en conclure qu'il tolérât le moins du monde telle ou telle opinion attribuée à Théodore, on quelque autre hérésie que ce fût.

Quant aux écrits répandus sous le nom de Théodoret, il ne comprenait pas que l'on s'employât à déshonorer cet homme, qui, plus d'un siècle auparavant, avait souscrit sans hésiter la sentence de Chalcédoine, et adhéré, de son plein gré, aux lettres du pape Léon ; quoique Dioscore et les évêques égyptiens l'eussent, à Chalcédoine, traité d'hérétique, le saint concile qui examina l'affaire de
[884] Théodoret, ne lui demanda que d'anathématiser Nestorius et ses erreurs. Il l'avait fait à haute voix, et avait, en même temps, anathématisé à Chalcédoine toutes les propositions nestoriennes, d'où qu'elles vinssent (par conséquent aussi celles qui viendraient de lui). Si maintenant on anathématisait ces principes nestoriens, en y joignant le nom de Théodoret, on porterait atteinte au concile de Chalcédoine, et on pourrait dire que certains de ses membres (Théodoret, par exemple) avaient en même temps condamné et professé le nestorianisme. Et qu'on n'objecte pas que les Pères de Chalcédoine eussent rougi d'accepter les injures écrites par Théodoret contre les douze anathématismes de saint Cyrille,

1. Dans son allocution à l'empereur Marcien. Cf. § 193, et Hardouin, *op. cit.* t. II, col. 650 ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 466.

qui, lors de l'union, a passé sous silence toutes les injustices dont les Orientaux s'étaient rendus coupables envers lui à Éphèse. En acceptant solennellement la doctrine de saint Cyrille, Théodoret a, du reste, donné une satisfaction suffisante. Aussi ne doit-on maintenant rien faire qui tournât au déshonneur de Théodoret ; mais, par contre, le pape anathématise toutes les propositions ayant quelque rapport avec le nestorianisme ou l'eutychianisme, publiées sous le nom de Théodoret ou sous n'importe quel autre. Il suffisait certainement que lui, le pape, anathématisât Nestorius avec Paul de Samosate et Bonosus, Eutychès avec Valentin et Apollinaire et tous les autres hérétiques avec leurs erreurs ; cependant il voulait ajouter cinq anathèmes particuliers. »

I

Rursus tamen hoc specialiter dicimus : ut si quis, servata inconvertibilitate naturæ divinæ, non confitetur Verbum carnem factum, et ex ipsa conceptione de utero Virginis humanæ naturæ sibi secundum subsistentiam univisse principia, sed tanquam cum existenti jam homine fuerit Deus Verbum ; ut per hoc non sancta Virgo vere Dei genitrix esse credatur ; sed verbo tenus appelletur, anathema sit.

Si quelqu'un ne professe pas que, sans nuire en rien à l'immutabilité de sa nature divine, le *Logos* s'est fait chair et s'est uni hypostatiquement la nature humaine dès le moment de la conception, et s'il prétend au contraire que le *Logos* s'est uni avec un homme existant antérieurement, en sorte que la sainte Vierge ne serait pas véritablement mère de Dieu, mais seulement de nom, qu'il soit anathème !

II

Si quis secundum subsistentiam unitatem naturarum in Christo factam denegat, sed seorsum existenti homini, tanquam uni justorum, inhabitare Deum Verbum et non ita confiteatur naturarum secundum subsistentiam unitatem, ut Deus Verbum cum assumpta carne una permanserit permaneatque subsistentia sive persona, anathema sit.

Si quelqu'un nie l'union hypostatique des deux natures dans le Christ et prétend que le Dieu *Logos* a habité dans un homme existant antérieurement, de même qu'il habite dans un juste ; si quelqu'un ne professe pas l'union hypostatique des natures dans ce sens que le Dieu *Logos* ne forme

qu'une seule subsistance ou une seule personne avec la chair qu'il a
[885] prise, qu'il soit anathème !

III

Si quis voces evangelicas et apostolicas in uno Christo ita dividit, ut etiam naturarum in ipso unitarum divisionem introducat, anathema sit.

Si quelqu'un divise les expressions dont se servent les Évangiles et les apôtres, et qui se rapportent au Christ *un*, de telle sorte qu'il introduise une division des natures ; qu'il soit anathème !

IV

Si quis unum Jesum Christum verum Dei et eumdem ipsum verum hominis filium futurorum ignorantiam aut diei ultimæ judicii habuisse dicit, et tantum scire potuisse, quantum ei deitas, quasi alteri cuidam inhabitans, revelabat, anathema sit.

Si quelqu'un prétend que Jésus-Christ, tout à la fois vrai fils de Dieu et vrai fils de l'homme, ignorait les choses futures et en particulier le jour du jugement dernier, et qu'il n'a pu en savoir que ce que lui en a révélé la divinité qui habitait en lui comme dans un autre, qu'il soit anathème !

V

Si quis illud Apostoli, quod est in epistola ad Hebræos dictum, tanquam nudo deitate Christo deputans, qui laboribus virtutis perfectus sit, ut ex hoc duos introducere Christos vel duos filios videatur, anathema sit.

Si quelqu'un rapporte uniquement au Christ dépouillé de sa divinité le passage de la lettre aux Hébreux, v, vii, viii, et suppose ainsi deux Christs ou deux fils ; qu'il soit anathème !

« Enfin, le pape avait fait des recherches au sujet de la lettre du vénérable Ibas, et comme lui-même ignorait le grec, il avait fait examiner à ce point de vue, par les siens, les actes de Chalcédoine. Ils y avaient trouvé les votes des légats du pape, d'Anatole de Constantinople et de Maxime d'Antioche, que le pape insère mot à mot. Il était évident qu'après avoir lu sa lettre, les légats du Siège apostolique n'avaient pas douté de l'orthodoxie d'Ibas : Anatole avait dit :

« De tout ce qui a été lu, il résulte qu'Ibas est innocent ; » et Maxime : « Sa profession de foi catholique ressort de tout ce qui a été lu. » Les autres évêques n'avaient fait à ces déclarations aucune opposition, ils y avaient au contraire adhéré par écrit. Ils avaient donc conclu à l'orthodoxie de la profession de foi émise par Ibas, qui avait, dans cette lettre, loué l'union entre les Orientaux et Cyrille, et accepté la déclaration de foi, base de cette union. Les attaques contre saint Cyrille, qu'Ibas s'était permises dans cette lettre, n'avaient pas été approuvées par les Pères de Chalcédoine ; bien plus, Ibas lui-même les avait condamnées lorsqu'il avait mieux compris les anathématismes de saint Cyrille : c'est ce que démontrent, d'une manière irrécusable, ces paroles d'Eunomius : *Illa quæ culpaverat refutavit.* Le vote de Juvénal présentait ce même sens. En outre, Ibas avait auparavant, comme le prouve le jugement rendu par Photius et par Eustache, reconnu très explicitement les décisions du premier concile d'Ephèse, placé ce concile sur le même rang que celui de Nicée, et était entré en communion ecclésiastique avec Cyrille, lorsque celui-ci eut expliqué ses anathématismes. Aussi longtemps qu'il avait mal interprété les principes de Cyrille, il les avait combattus, en se plaçant lui-même à un point de vue orthodoxe ; mais quand il les avait mieux compris, il n'avait pas hésité à les embrasser. Lors du second concile d'Éphèse (Brigandage), il avait été déposé injustement ; aussi le concile de Chal- [886]
cédoine l'avait-il, avec raison, déclaré orthodoxe, et admis ; de son côté, Ibas avait amplement réparé les attaques que, par erreur, il s'était permises contre Cyrille. Le pape déclarait donc que le jugement des Pères de Chalcédoine devait rester irréformable en ce qui concernait la lettre d'Ibas, de même que sur tous les autres points. Aucun clerc ne devait aller à l'encontre de ce jugement, ni se permettre de modifier, comme incomplète, la sentence de Chalcédoine sur la lettre d'Ibas. Nul n'était autorisé à croire que l'on devait déroger à la lettre et aux anathématismes de Cyrille, puisque Ibas était notoirement resté jusqu'à sa mort, en communion avec Cyrille, après que ce dernier eût fourni ses explications. Nul n'était autorisé à penser que les légats du pape (qui avaient été la cause de la réintégration d'Ibas dans son évêché) n'étaient à Chalcédoine munis de pleins pouvoirs que pour ce qui concernait la foi, et non pour ce qui concernait la réintégration d'évêques injustement déposés ; une pareille opinion était réfutée par les paroles explicites du pape Léon, qui avait su et

approuvé tout ce qui s'était passé à Chalcédoine. Le même Léon avait dit, à plusieurs reprises, qu'on ne devait rien changer au concile de Chalcédoine, et le pape Simplice, comme Vigile lui-même dans sa lettre à Mennas (c'est-à-dire dans son *Judicatum*), s'était exprimé de la même manière. » Le pape Vigile donnait, à cet endroit, cinq fragments de son *Judicatum* [1]. « Il fallait donc s'en tenir aux votes émis à Chalcédoine par les évêques et légats du pape au sujet de la lettre d'Ibas et de sa personne. Tous les catholiques devaient trouver suffisant ce dont le concile de Chalcédoine s'était contenté : car ce concile a déclaré qu'il n'avait à condamner que Nestorius et sa personne. » Le *Constitutum* se termine par ces paroles : « Nous ordonnons et décrétons qu'il soit défendu à toute personne occupant une fonction ecclésiastique ou dont le nom est écrit dans l'*ordo* de l'Église, d'écrire, d'entreprendre, de présenter ou d'enseigner quoi que ce soit en opposition au présent *Constitutum*, au sujet des *Trois Chapitres*. En vertu de l'autorité du Siège apostolique, nous infirmons tout ce qui a été dit ou fait au sujet des *Trois Chapitres* et qui se trouve en opposition avec la présente ordonnance [2].»

[887] ## *273. Septième session, le 26 mai.*

Dès l'ouverture de la VIIe session, un commissaire impérial se présenta pour rédiger, sur l'ordre de son maître, un rapport relativement à ce que le pape Vigile venait de faire. Le manuscrit de Paris place cette session au 3 juin, tandis que le manuscrit de Beauvais et celui de Surius la placent au 26 mai, et c'est bien certainement cette dernière date qu'il faut préférer, car tous les manuscrits, sans exception, fixent la VIIIe session au 2 juin. Du reste c'est surtout au sujet des actes de la VIIe session que les manuscrits diffèrent le plus entre eux. Le manuscrit de Paris, que nous suivons, est, ici encore, beaucoup plus complet que les deux autres qui d'ailleurs sont d'accord [3].

1. Voir t. II, p. 259.
2. Garnier, *op. cit*,, p. 555), dit de ce *Constitutum* qu'il est *mirabili quadam ratione compositum ut nihil sexto sæculó melius et forte par editum reperiatur*.
3. Les Ballerini élèvent des objections peu fondées contre l'authenticité de

Suivant les trois manuscrits après la lecture des procès-verbaux des six premières sessions, et avant que le concile n'entreprît une nouvelle affaire, Constantin, le questeur du palais impérial, tint à peu près ce langage [1] : « Vous savez combien l'empereur s'est préoccupé de résoudre tous les doutes concernant les *Trois Chapitres*. Pour ce motif il a engagé Vigile à se réunir à vous, afin que vous rédigiez tous ensemble, sur cette affaire, une décision conforme à la foi orthodoxe. Quoique le pape Vigile ait déjà condamné à plusieurs reprises, par écrit, les *Trois Chapitres*, puis de vive voix, en présence de l'empereur, des ministres impériaux et de plusieurs membres de ce concile, quoiqu'il ait [888] frappé d'anathème tous ceux qui défendaient Théodore de Mopsueste, la prétendue lettre d'Ibas, et les écrits de Théodoret contre Cyrille, etc., il n'a cependant pas voulu porter ces mêmes jugements en union avec vous et avec votre concile... hier Vigile a envoyé Servusdei, sous-diacre de l'Église romaine, dire à Bélisaire, à Céthégus et à quelques autres hauts fonctionnaires, ainsi qu'aux évêques Théodore Askidas, Benignus et Phocas, de se rendre auprès de lui, parce qu'il voulait leur communiquer sa réponse à l'empereur. Ils y sont allés mais sont revenus presque aussitôt ; ils ont annoncé à l'empereur que Vigile avait voulu leur remettre un écrit de sa composition, leur demandant d'en prendre connaissance, et de le communiquer ensuite à l'empereur ; mais ils s'y étaient refusés, et c'est pourquoi Servusdei, sous-diacre du pape, attendait devant la porte de l'empereur pour lui remettre cet écrit. L'empereur ne le laissa pas entrer et lui envoya par son ministre la réponse suivante à transmettre au pape Vigile : « Je t'ai « invité à délibérer en commun avec les autres patriarches et les évê- « ques, au sujet de l'affaire des *Trois Chapitres* ; tu t'y es refusé, et tu « prétends rendre par écrit un jugement spécial (le *Constitutum*). Mais « si, dans ce jugement, tu condamnes les *Trois Chapitres*, je n'ai pas « besoin de ce nouvel écrit, car j'en ai de toi beaucoup d'autres, por- « tant les mêmes condamnations. Si au contraire, tu as modifié dans « cet écrit tes déclarations antérieures, tu t'es condamné toi-même. » L'empereur n'a donné cette réponse que verbalement avant que vous ne terminiez l'affaire des *Trois Chapitres*, il tient à vous

ce que le manuscrit de Paris a de plus que les deux autres. Cf. Noris, *Opera*, t. IV, col. 1037.

1. Les trois manuscrits varient beaucoup dans la manière dont ils reproduisent ce discours.

communiquer quelques documents, à savoir : deux lettres du pape Vigile, une de sa main, adressée à l'empereur, et une autre écrite par une main étrangère, mais signée de lui et adressée à l'impératrice ; de plus, l'édit de déposition des diacres romains Rustique et Sébastien, etc. ; ses lettres à Valérien, évêque de Scythie, et à Aurélien, évêque d'Arles, et enfin le document dans lequel Vigile s'engageait par serment à anathématiser les *Trois Chapitres* si on lui rendait son *Judicatum*. En conséquence l'empereur a ordonné aujourd'hui aux évêques occidentaux et aux clercs du pape Vigile de se réunir avec Vincent, évêque de Claudiopolis, et il a député vers eux le patrice Céthégus, etc., et moi. Nous leur avons présenté les promesses écrites par Vigile, scellées du sceau du sous-diacre Servusdei et de l'évêque Vincent. Les sceaux brisés, on lut l'écrit, et Vincent reconnut qu'il était, lors de la rédaction de cet écrit, sous-diacre de l'Église romaine, et qu'il y avait pris part en cette qualité. Je dois aussi vous faire connaître, conformément aux ordres de l'empereur, que Vigile et ses clercs ont souvent demandé à l'empereur de conserver l'Église dans la situation dont elle jouissait sous son père (c'est-à-dire sous Justin Ier, père adoptif de l'empereur Justinien). Or, pour montrer que son père avait, sur la question des *Trois Chapitres*, la même opinion que lui, l'empereur a voulu vous communiquer la lettre écrite par son père à Hypatius, *magister militum* en Orient. Cette lettre fut écrite au sujet de ce qui s'était passé dans la ville de
[889] Cyr, lorsque l'image de Théodore avait été portée en triomphe, et qu'on célébra une fête ecclésiastique en l'honneur de ce même Théodore de Mopsueste, de Diodore de Tarse, de Théodoret et de Nestorius, ce qui avait entraîné la déposition de Sergius, évêque de cette ville. Tous ces documents vont être portés à la connaisasnce du concile [1]. »

Les évêques adoptèrent naturellement cette proposition et on lut :

1. La lettre de Vigile à l'empereur.
2. La lettre de Vigile à l'impératrice Théodora.
3. L'édit de Vigile prononçant la déposition contre Rustique, Sébastien et autres clercs romains.
4. La lettre du pape à Valentinien, évêque de Scythie.
5. La lettre du même à Aurélien, évêque d'Arles.

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 346-351 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 171-175.

6. La promesse du pape, faite sous serment, d'anathématiser les *Trois Chapitres*, si l'on retirait le *Judicatum*.

7. Enfin la lettre de l'empereur Justin Ier à Hypatius, au sujet de ce qui s'était passé dans la ville de Cyr, lettre du 7 août 520.

Le concile déclara qu'il reconnaissait dans tout cela le zèle de l'empereur pour la foi orthodoxe, et qu'il voulait prier pour lui tous les jours. Au moment de lever la séance, le questeur Constantin lut une autre lettre de l'empereur, portant l'ordre de rayer le nom de Vigile de tous les diptyques, parce qu'en soutenant les *Trois Chapitres*, il avait participé à l'impiété de Nestorius et de Théodore. Toutefois l'empereur n'avait pas l'intention de rompre avec le Siège apostolique, et il espérait que le concile ne l'aurait pas plus que lui [1]. D'après le procès-verbal, on lut cette lettre et le concile l'approuva par ces paroles : « Cela concorde avec les efforts de l'empereur pour établir l'unité des Églises, nous voulons cependant conserver l'unité avec le Siège apostolique de l'ancienne Rome. » Il est bien surprenant que cette lettre de l'empereur porte, dans les actes, la date du 14 juillet, puisque la VIIe session s'est tenue le 26 mai ; dom Ceillier et Ellies du Pin en ont conclu que cette lettre n'a pu être écrite dans la VIIe ni dans la VIIIe et dernière session [2]. Toutefois le procès-verbal du concile, tel qu'il se trouve dans le manuscrit de Paris, dit d'une manière si ex- [890]
plicite, que cette lettre a été lue dans la VIIe session, et donne à ce sujet des détails si circonstanciés, qu'à notre avis cet édit impérial fut réellement communiqué au concile puis publié solennellement le 14 juillet ; c'est pourquoi il aura gardé cette dernière date [3].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 366 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 186.

2. Dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 1re édit., t. XVI, p. 763 ; Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. V, p. 203.

3. Walch, qui a tout à fait passé sous silence cette difficulté, suppose, et cela montre combien peu il a étudié les sources (t. VIII, p. 239), que, dans tous ces documents, les manuscrits ne présentent absolument aucune différence, tandis qu'en réalité le manuscrit de Paris est le seul qui donne cette lettre impériale, de même que le document mentionné plus haut dans le n. 6. Les Ballerini ont, pour des motifs qui nous paraissent tout à fait insuffisants, déclaré que cette lettre de l'empereur était apocryphe (à cause de la difficulté au sujet de la date). Cf. Noris, *Opera*, t. IV, col. 1036.

274. *Huitième et dernière session, le 2 juin 553.*

A la fin de la VIIe session, on avait résolu de rendre dans celle-ci une décision définitive au sujet de l'affaire des *Trois Chapitres*. Le diacre et notaire Calonyme lut immédiatement un très long projet de sentence synodale préparée d'avance, probablement par Eutychius et Askidas. Seul le début de cette sentence s'est conservé en grec ; le texte entier n'existe que dans une ancienne traduction latine. Voici en résumé cette sentence : « Ayant vu les partisans de Nestorius s'efforcer de répandre leurs impiétés dans l'Église de Dieu, sous le couvert de l'impie Théodore, jadis évêque de Mopsueste,et de ses écrits scandaleux, par les écrits de l'impie Théodoret, et enfin par la honteuse lettre à Maris attribuée à Ibas, nous nous sommes préoccupés de réprimer ce mal, et nous sommes réunis, d'après la volonté de Dieu et sur l'ordre du pieux empereur, dans cette ville. Comme Vigile s'y trouve, qu'il a déjà condamné, à plusieurs reprises, les *Trois Chapitres*, tant par écrit que de vive voix, qu'il a promis par écrit de prendre part à un concile et de délibérer en commun avec nous sur les *Trois Chapitres*, etc., l'empereur l'a exhorté comme nous-mêmes à ne faire qu'une assemblée. D'un autre côté, nous lui avons demandé de remplir sa promesse, et lui avons rappelé le concile des Apôtres et les anciens conciles...
[891] L'empereur et nous, lui avons souvent envoyé des députations ; mais il a déclaré vouloir donner sur l'affaire des *Trois Chapitres* une sentence écrite qui ne serait que de lui seul. A cette réponse, nous nous sommes souvenus de cette parole de l'apôtre : « Chacun rendra « compte pour soi devant Dieu » (*Rom.*, XIV, 12) ; nous nous sommes réunis en concile et avons, avant tout, émis une profession de foi orthodoxe. ., suivie de l'anathème contre tous ceux qui avaient été condamnés par les quatre saints conciles antérieurs. Nous avons commencé ensuite l'enquête relative aux *Trois Chapitres*, et d'abord au sujet de Théodore de Mopsueste. On nous a lu ses blasphèmes, nous en avons été si fort irrités que nous l'avons aussitôt anathématisé par acclamation... On a encore lu différents extraits des Pères et les lois impériales condamnant Théodoret, etc., puis nous avons examiné deux questions : 1. des hérétiques peuvent être anathématisés après leur mort ; 2. Cyrille et Proclus ont-ils parlé en faveur

de Théodoret. Nous avons entendu de nombreuses citations des écrits de Théodoret dirigés contre Cyrille, contre le premier concile d'Éphèse et contre la foi orthodoxe ; puis la prétendue lettre d'Ibas... nous avons recherché si elle avait été reçue par le concile de Chalcédoine... Pour répondre à toutes les objections, nous avons aussi fait lire des fragments de saint Cyrille et du pape Léon (*Epistola dogmatica*) ainsi que la déclaration de foi promulguée à Chalcédoine, pour prouver que cette lettre était en opposition avec ces documents... On ne saurait, à Chalcédoine, alléguer les votes émis par quelques évêques qui paraissent avoir été favorables à la lettre : car tous les membres de ce concile exigèrent d'Ibas l'anathème contre Nestorius, contre ses principes et contre la doctrine de cette lettre... Nous condamnons donc et anathématisons, avec tous les autres hérétiques déjà condamnés et anathématisés dans les quatre premiers saints conciles, et par la sainte Église catholique et apostolique, Théodore, ancien évêque de Mopsueste, ainsi que ses écrits impies ; nous condamnons de même et anathématisons ce que Théodoret a écrit d'une manière impie contre la foi orthodoxe, contre les douze anathématismes de Cyrille et contre le premier concile d'Éphèse, et enfin pour la défense de Théodore et de Nestorius. Nous anathématisons enfin la lettre impie au Perse Maris, attribuée à Ibas, où l'on enseigne que Dieu le Verbe n'a pas pris chair de Marie, la sainte Mère de Dieu toujours [892] Vierge, et ne s'est pas fait homme, etc. Nous anathématisons donc les *Trois Chapitres*, c'est-à-dire l'impie Théodore de Mopsueste et ses livres blasphématoires, ce que Théodoret a écrit d'une manière impie, et la lettre blasphématoire attribuée à Ibas ; nous les anathématisons avec ceux qui les défendent, qui regardent les *Trois Chapitres* comme orthodoxes, et qui veulent ou voudront couvrir leur impiété de l'autorité des saints Pères ou du concile de Chalcédoine. Enfin, nous croyons nécessaire de condenser, dans quelques anathèmes, la doctrine de la vérité et la condamnation des hérétiques et de leur impiété [1]. »

Ces quatorze anathèmes nous sont parvenus, non seulement dans les anciennes versions latines, mais aussi dans le texte grec original ; nous donnons ici ce texte en le faisant suivre d'une traduction française ; observons d'abord que ces anathèmes sont

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 367-375 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 187. 194.

presque entièrement identiques aux anathèmes contenus dans l'ὁμολογία de l'empereur [1].

I

Εἴ [2] τις οὐχ ὁμολογεῖ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν μίαν τε δύναμιν καὶ ἐξουσίαν, Τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἤγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Εἷς γὰρ Θεὸς καὶ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα [3].

Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule nature ou essence, une seule vertu et puissance ; qu'ils sont une Trinité consubstantielle, une seule divinité qui doit être adorée en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème. Car il n'y a qu'un seul Dieu et Père, de qui sont toutes choses, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et un seul Esprit-Saint en qui sont toutes choses.

II

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, τοῦ Θεοῦ Λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, τήν τε πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως, τήν τε ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τοῦ αὐτοῦ κατελθόντος ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντος ἐκ τῆς

1. Garnier a prouvé que les Pères de Constantinople ont cependant dû avoir sous les yeux plusieurs projets d'anathèmes pour rédiger ceux-ci, dont le même Garnier a fait le plus grand éloge, dans sa *Dissertatio de Vª synodo.* [L'ensemble des quatorze anathématismes se subdivise en un premier groupe de douze formules dirigées contre Théodore de Mopsueste et l'hérésie nestorienne et un groupe désagrégé dont les éléments se sont placés où ils ont pu, un peu au hasard. C'est ainsi que la première série se laisse envahir par l'anathématisme 8ᵉ qui vise le monophysisme, et on retrouve des allusions à cette erreur dans le 9ᵉ et le 11ᵉ où on ne se contente pas de viser Théodore, mais où l'on frappe les représentants des hérésies anti-trinitaires et christologiques. Enfin le 12ᵉ anathème vise exclusivement Théodoret de Cyr, tandis que le 14ᵉ concerne Ibas. (H. L.)]

2. Au moment où nous allions aborder le commentaire des canons du concile de 553 une bienveillante communication nous a fait connaître le travail consacré au IIᵉ concile de Constantinople par M. J. Bois, dans le *Dictionn. de théol., cathol.* Dès lors il nous a semblé n'y avoir pas le choix et nous avons simplement reproduit dans les notes cet excellent travail, tandis que nous substituons la traduction des canons à celle de l'ancienne édition. (H. L.)

3. « Le 1ᵉʳ anathématisme enferme en une formule succincte une profession de foi trinitaire très précise : unité de la nature et des propriétés essentielles,

ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς. ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [1]. [893]

Si quelqu'un ne confesse pas qu'il y a deux naissances du Dieu Verbe : l'une avant les siècles, du Père, intemporelle et incorporelle ; l'autre aux derniers jours, ce même Dieu Verbe étant descendu des cieux, et s'étant incarné de la sainte et glorieuse Mère de Dieu et toujours Vierge Marie et étant né d'elle, qu'il soit anathème.

III

Εἴ τις λέγει, ἄλλον εἶναι τοῦ Θεοῦ Λόγον τὸν θαυματουργήσαντα, κα

trinité des hypostases ou des personnes. Cette formule est à peu près identique à celle qui constitue le premier des 13 anathématismes insérés dans la *Confession* de foi (ὁμολογία) justinienne, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 577, et lui est probablement empruntée. Il faut en chercher le développement dans le long exposé consacré à la question trinitaire, au début de cette *Confession.* Les termes mêmes qui la composent se retrouvent évidemment dans le passage suivant, *ibid.*, col. 540 : ὁμολογοῦμεν τοίνυν πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα, ἤτοι φύσιν καὶ οὐσίας καὶ δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν, ἤτοι προσώποις δοξάζοντες. La formule finale εἷς γάρ θεὸς καὶ πατήρ, qui pourrait-être une formule liturgique, est également empruntée de toutes pièces à la *Confession. Ibid.*, col. 540.

« Ce sont les hérésies de Sabellius, ἓν πρόσωπον τριώνυμον λεγόντι τὴν τριάδα, et d'Arius, *ibid.*, qui se trouvent spécialement visées par ce début de la *Confession* et par les anathématismes qui s'y réfèrent. Faut-il y voir aussi quelque allusion au symbole nestorien attribué à Théodore, qui, déjà examiné au concile d'Éphèse, session VI[e], fut de nouveau remis en question et condamné au cours de la IV[e] session du V[e] concile ? La partie trinitaire de ce symbole est correcte, bien que passant très rapidement sur la question de la distinction des personnes. *P. G.*, t. LXVI, col. 1016-1020. Cf. Fritzsche, *Comment.*, *ibid.*, col. 74. Il n'y a donc pas lieu de croire qu'elle puisse être visée ici. » J. Bois, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, au mot *Constantinople.* (H. L.)

1. « Le 2[e] anathématisme affirme la double génération du Verbe : l'une éternelle et incorporelle, par laquelle il procède du Père, l'autre temporelle et corporelle, par laquelle il s'incarne dans le sein de la Vierge. Le contenu et les termes en sont identiques à ceux du 3[e] anathématisme de la *Confession* ; seul, l'ordre respectif des deux parties qui les constituent est modifié. Les formules en sont également empruntées à la *Confession*, *ibid.*, col. 540, 541. Sans y être explicitement mentionnée, la théorie théodorienne autant que nestorienne de l'union morale de deux personnes en Jésus se trouve ici visée et sapée par la base. En effet, attribuer les deux générations, non pas à deux êtres distincts, mais à un seul et même être, le Verbe, c'est rendre inconcevable tout essai de division et de séparation de personnalité dans le Christ. La distance est immense entre la formule ici adoptée : les deux générations appartiennent au

ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν Θεὸν Λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικός, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' οὐχ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [1].

Verbe, τοῦ Λόγου εἶναι τὰς δύο γέννησεις, et les formules nestoriennes que nous citons plus bas et qui reviennent à ceci : la génération temporelle n'est pas attribuable au Verbe, mais uniquement à l'homme auquel le Verbe s'est uni : elle ne peut être rapportée à celui-ci qu'indirectement, en vertu de l'union qu'il a contractée avec l'homme engendré.

« Sur ces deux générations et la distinction de leurs sujets d'attribution, les textes suivants de Théodore sont très explicites : *quando erit quæstio de nativitatibus secundum naturam, ne Mariæ filius Deus Verbum existimetur... Et duas nativitates Deus Verbum non sustinuit, unam quidem ante sæcula, alteram autem in posterioribus temporibus.* Ce passage, dont le texte de notre 2e anathématisme est évidemment la contre-partie, est tiré, ainsi que la plupart de ceux qui seront cités dans la suite, du recueil anonyme examiné au cours du Ve concile et inséré dans les actes de la ve session, recueil composé d'extraits empruntés à des ouvrages de Théodore que nous ne possédons plus, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 219. Tous ces passages sont reproduits dans les *fragmenta dogmatica*, de Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 979-1016. Signalons encore les passages suivants : *Nemo ex his qui pietatis curam habent patitur morbum habere dementiæ ut dicat eum qui ante sæcula est, in ultimis factum esse... cum oporteret forte dicere quod qui ante sæcula erat assumpsit hunc qui in ultimis erat... Cont. Apollin.*, l. IV, Mansi, *op. cit.*, col. 206 ; cf. *P. G.*, t. LX, col. 999 ; et : *Quomodo igitur homo et Deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et salvificatur, qui ante sæcula est et qui ex Maria apparuit. De incarn.*, *ibid.*, col. 969. » J. Bois, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, au mot *Constantinople*. (H. L.)

1. « Ce 3e anathématisme est presque identique, lui aussi, à l'anathématisme correspondant de la *Confession*. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 560. La théorie qu'il condamne est la théorie nestorienne des deux sujets d'attribution distincts en Jésus-Christ, ἄλλον... καὶ ἄλλον, c'est-à-dire des deux hypostases ; l'une, celle du Verbe, à qui seule on rapportera les miracles, l'autre, celle de l'homme appelé Christ, à laquelle on attribuera, à l'exclusion de la première, les souffrances et la mort. Voici quelques-uns des passages de Théodore auxquels il est sans doute fait allusion : *Quomodo non manifestum quod alterum quidem nos Scriptura divina docet evidenter esse Deum Verbum, alterum vero hominem, et multam eorum esse nobis ostendit differentiam*, *in Ps. VIII*, *ibid.*, col. 211 ; et *De incarn.*, l. V : *Quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario invenit*, *P. G.*, t. LXVI, col. 969. Plus loin, dans ce même passage, Théodore semble bien, il est vrai, parler d'une certaine unité de personne : *persona idem ipse invenitur, nequaquam confusis naturis ;* mais l'explication qu'il en donne aussitôt n'est rien moins que correcte : *Sed propter adunationem quæ facta est assumpti ad assumentem*, et plus loin : *manifestum quia idem ipse invenietur adunatione personæ.* Si la personne, comme telle,

Si quelqu'un dit qu'autre est le Verbe de Dieu qui a accompli des miracles, et autre le Christ qui a souffert ; ou que le Dieu Verbe s'est uni au Christ né d'une femme ; ou qu'il est en lui comme un être différent ; et que ce n'est pas un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, qui s'est incarné et fait homme, et à qui reviennent et les miracles et les souffrances qu'il a volontairement supportées dans sa chair, qu'il soit anathème.

IV

Εἴ τις λέγει, κατὰ χάριν, ἢ κατά ἐνέργειαν, ἢ κατά ἰσοτιμίαν ἢ κατὰ αὐθεντίαν ἢ ἀναφορὰν ἢ σχέσιν ἢ δύναμιν την ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος τοῦ Θεοῦ Λόγου τοῦ ἀνθρώπου [1], ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλῶς δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ, καθὼς Θεόδωρος μαινόμενος λέγει· ἢ κατὰ ὁμωνυμίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοὶ τὸν Θεὸν Λόγον Ἰησοῦν (peut-être Υἱὸν) καὶ Χριστὸν καλοῦντες, καὶ τὸν ἄνθρωπον κεχωρισμένως Χριστὸν καὶ Υἱὸν ὀνομάζοντες, καὶ δύο πρόσωπα προφανῶς λέγοντες, κατὰ μόνην τὴν προσηγορίαν καὶ τιμὴν καὶ ἀξίαν καὶ προσκύνησιν καὶ ἓν πρόσωπον καὶ ἕνα Χριστὸν ὑποκρίνονται λέγειν. Ἀλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι Πατέρες ἐδίδαξαν· καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὅ ἐστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος. ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Πολυτρόπως γὰρ νοουμένης τῆς ἑνώσεως, οἱ μὲν τῇ ἀσεβείᾳ Ἀπολιναρίου καὶ Εὐτυχοῦς ἀκολουθοῦντος τῷ ἀφανισμῷ τῶν συνελθόντων προκείμενοι, τὴν κατὰ σύγχυσιν τὴν ἕνωσιν πρεσβεύουσιν· οἱ δὲ τὰ

est un tout complexe et le résultat d'une certaine union, il n'y a plus en réalité unité de la personne.

« La personne de Jésus-Christ étant, d'après Théodore, composée de deux êtres distincts, puisque le Verbe et le Christ qui la constituent sont *autre* et *autre*, ἄλλον... καὶ ἄλλον εἶναι, il reste à définir de quelle manière ces deux êtres sont unis l'un à l'autre. Ce sera l'objet de l'anathématisme suivant. Dans celui-ci, cette union est simplement caractérisée par les deux formules suivantes : συνεῖναι, qui indiquerait plutôt une juxtaposition des deux êtres, et ἐν αὐτῷ εἶναι, qui exprime l'inhabitation de l'un dans l'autre. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'insister sur la différence, en somme minime, que l'on peut relever entre l'une et l'autre de ces deux expressions. C'est d'ailleurs la seconde, ἐνεῖναι, qui revient le plus fréquemment sous la plume de Théodore : *Cont. Apol.*, l. III : ὁ γε θεὸς καὶ ἐκ θεοῦ ὁμοούσιος τῷ Πάτρι, τῷ μὲν ἐκ τῆς Παρθένου γεννηθέντι... ἐνῆν ὡς εἰκός, *P. G.*, t. LXVI, col. 997, 999, et les nombreux passages où revient la comparaison habituelle du temple et de celui qui habite dans le temple, ναοῦ ληφθέντος καὶ τοῦ ἐνοικούντος ἐν τῷ ναῷ. *Ibid.* » J. Bois, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, au mot *Constantinople*. (H. L.)

1. Dans l'Ὁμόλογια on a le datif : τῷ ἀνθρωπῳ.

Θεοδώρου καὶ Νεστορίου φρονοῦντες τῇ διαιρέσει χαίροντες σχετικὴν τὴν ἕνω-
[894] σιν ἐπεισάγουσιν. Ἡ μέντοι ἁγία τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία ἑκατέρας αἱρέσεως τὴν ἀσέβειαν ἀποβαλλομένη, τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ὁμολογεῖ, ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις, ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρεσιν ἐπιδέχεται [1].

1. « Le 4e anathématisme expose, avec plus de précision et plus de détails, le mode d'union des deux personnes et la nature de leurs rapports, d'après le système de Théodore. La rédaction en est, d'ailleurs, quelque peu confuse et embrouillée. Au lieu de suivre dans l'exposé du système l'ordre et l'enchaînement logique des éléments qui le constituent, on semble avoir, au moins dans le début, disséminé ceux-ci un peu au hasard. Aussi est-il malaisé, si l'on s'en tient à cette rédaction, de saisir le rapport très réel qui existe entre l'ἕνωσις κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνεργείαν, etc., du début et l'ἕνωσις κατὰ εὐδοκίαν qui vient après ; alors que celle-ci, étant à la base et le point de départ de tout le système devrait logiquement venir en premier lieu, et celle-là n'étant que la conséquence de celle-ci, devrait lui être rattachée, avec une claire indication du lien de dépendance qui l'unit à elle. L'εὐδοκίαν, ou l'union toute morale et de bienveillance qui s'établit en Jésus-Christ entre le Verbe et l'homme est, en effet, le principe des privilèges, grâces, puissances, honneurs, auxquels celui-ci participe et qui contribuent à rendre l'union plus étroite. Je renvoie sur ce point au résumé donné plus haut du système de Théodore sur l'union morale, et me contente d'indiquer ici quelques références relatives aux principales formules, que nous rencontrons dans cet anathématisme.

« Il convient de remarquer d'abord que la première moitié de l'anathématisme en question reproduit, avec quelques additions, le texte de l'anathématisme correspondant de la *Confession*. De plus, dans celui-ci, le passage principal, ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος..., se trouve rejeté plus loin ; et nous rencontrons une expression comme celle-ci, μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν σύνθετον, empruntée sans doute à la formule suivante de la *Confession*, Ἰησοῦς Χριστὸς σύνθετος ἐξ ἑκατέρας φύσεως, *op. cit.*, col. 544 ; mais qui, ayant probablement paru suspecte, ou tout au moins susceptible d'une interprétation fâcheuse, a été remplacée dans la rédaction définitive par la formule suivante, beaucoup plus satisfaisante, τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς σάρκα... κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι. L'expression « une hypostase composée » aurait pu s'interpréter, dans le sens d'une hypostase formée de deux autres hypostases juxtaposées, tandis que la formule « l'union du Verbe avec la chair se fait par synthèse ou dans l'hypostase » est parfaitement correcte.

« La finale de notre anathématisme, à partir de ὅ ἐστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς n'a rien qui lui corresponde dans le 4e anathématisme de la *Confession*.

« Quant aux passages de Théodore où se trouve exposée la théorie, voici par ordre quelques citations et quelques renvois intéressants y relatifs. Le texte suivant énumère d'une façon fort complète les différents aspects de l'union morale que Théodore admet entre les deux personnes : ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμοτέρων, τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν θέλησιν. τὴν ἐνέργειαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξιαν, τὴν ἐξου-

Si quelqu'un dit que c'est selon la grâce ou selon l'opération, ou selon une certaine égalité d'honneur ou selon l'autorité ou selon un rapport ou

σίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. *Epist. ad Domn.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1012 ; cf. col. 1013. Le rapport de cause à effet entre l'ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν et l'ἕνωσις κατὰ τὴν προσηγορίαν, etc., est ici très nettement marqué ; il ne l'est pas, je l'ai déjà fait observer, dans le formulaire du 4e anathématisme.

« Pour la formule : κατὰ χάριν cf. *Fragm. dogm.*, *ibid.*, col. 989, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 219. Dès le début de son union avec le Verbe dans le sein de la Vierge, l'homme Jésus a joui d'une grâce spéciale et surabondante, parce qu'elle devait se communiquer aux autres hommes, mais pas absolument gratuite, puisqu'elle lui a été concédée en prévision de ses mérites et de la persévérance de sa volonté dans le bien. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 980. Le passage suivant est un excellent commentaire du κατὰ ἐνεργείαν : *Dominus, etsi postea omnino habuit in se Deum Verbum universe operantem, et omnem operationem*, ἐνεργείαν, *ab eo inseparabilem, antea tamen habuit quam maxime operantem in se plurima quibus opus erat. Fragm. dogm.*, *op. cit.*, col. 975. Avant la résurrection, *antea*, comme après, *postea*, c'est le Verbe qui agit dans l'homme : mais après, il y a unité parfaite et presque identité d'action, ἀχώριστον ἔχων πρὸς αὐτὸν πᾶσαν ἐνεργείαν ; tandis qu'avant il y a simplement impulsion et coopération, παρορμώμενος... καὶ ῥωννύμενος. Tout l'ensemble de ce texte, *ibid.*, col. 975-980, est digne d'intérêt, car les étapes et les progrès de l'union morale y sont très clairement soulignés. *Ibid.*, col. 219-220 ; cf. col. 980.

« Les expressions (κατὰ) ἀναφοπὰν, ἢ σχέσιν font bien ressortir le caractère accidentel et relatif de cette union. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 981, où Théodore met en parallèle le rapport physique de situation dans l'espace et le rapport moral de bienveillance et d'affection, ὅπερ γὰρ ἐφ' ἡμῶν κατὰ τὴν ἐν τόπῳ λέγεται σχέσιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν τῆς γνωμῆς.

« Pour le sens de la formule : κατὰ εὐδοκίαν et de l'interprétation qui en est donnée, le principal passage à consulter est dans *Fragm. dogm.*, col. 971-976. Ce passage est de première importance pour l'intelligence du système de Théodore de Mopsueste et de la théorie nestorienne. Il a été analysé plus haut.

« La formule κατὰ ὁμωνυμίαν, avec l'explication qui suit, ne présente pas dans le texte actuel un sens très clair et pleinement satisfaisant. Hefele propose la lecture : τὸν θεὸν Λόγον Ἰησοῦν (υἱὸν) καὶ Χριστον, avec addition de υἱὸς qui manque dans le texte reçu. Mais, même ainsi complété, le texte n'est pas débarrassé de toute obscurité. On peut l'interpréter ainsi : Sous l'homonymie qu'admettent les nestoriens, lorsqu'ils appellent le Dieu Logos, Jésus (Fils ?) et Christ, dénommant en même temps l'homme, Christ et Fils, se trahit une dualité réelle des personnes, à peine dissimulée par une unité apparente d'appellation, d'honneur, de dignité et d'adoration. L'addition de υἱός se justifie par le contexte et par le besoin d'une homonymie plus complète, exigée par le sens même de la phrase, entre le Verbe et l'homme. En tout cas, la théorie de Théodore, sans doute aussi celle des nestoriens, sur cette question d'homonymie, se réduit à ceci : les noms de Jésus et de Christ conviennent en propre à l'homme, celui de Fils de Dieu ne s'applique, dans son acception naturelle, qu'au Verbe ; c'est par participation, et en vertu de l'union, qu'il est attribué

une relation ou selon l'énergie que s'est faite l'union de Dieu verbe avec l'homme en ce sens que le Verbe a témoigné sa bienveillance pour l'homme comme le soutient Théodore ou selon cette homonymie en vertu de laquelle les nestoriens, donnant au Dieu Verbe l'appellation de Jésus et de Christ, et à l'homme pris à part celle de Christ et de Fils, en affirmant ouvertement l'existence de deux personnes, protestant ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de vue de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration : au lieu de confesser que l'union du Dieu Verbe avec la chair animée par une âme raisonnable et pensante s'est faite par synthèse ou selon l'hypostase, comme l'ont enseigné les saints Pères ; et conséquemment ne confesse pas son unique hypostase, laquelle chose est le Seigneur Jésus-Christ, l'un de la sainte Trinité, qu'il soit anathème. Car, comme cette union a été comprise de façon diverse, les uns, sectateurs de l'impiété d'Apollinaire et d'Eutychès et partisans de la disparition des éléments entre lesquels se fait l'union, proclament une union par confusion ; les autres, disciples de Théodore et de Nestorius, favorables à la séparation, introduisent une union relative : tandis que la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de l'une et de l'autre hérésie, confesse que l'union du Dieu Verbe

à la personne humaine. Sur « Jésus », cf. *Frag. dogm.*, col. 969, 985, 988, 1014 985 : Ἰησοῦς ὄνομα, τοῦ ἀναληφθέντος ἡ προηγορία. Sur « Christ », cf. col. 970. 1015-1016 ; sur « Fils », col. 976, 984, 985, 988 *: Deus Verbum secundum naturalem generationem Filius esse dicitur : homo autem multo majore dignitate Filii, quam secundum ipsum conveniebat, frui dicitur propter copulationem cum illo Filio*. Il y a donc deux filiations : l'une naturelle, celle du Verbe ; l'autre participée, celle du Christ Jésus, semblable d'une part à la filiation adoptive, dont jouissent d'autres hommes par la grâce, et, d'autre part, dissemblable et infiniment supérieure, parce qu'elle découle d'une grâce d'union toute spéciale : τῆς υἱότητος αὐτῷ παρὰ τούς λοιποὺς ἀνθρώπους προσέστι τὸ ἐξαίρετον, τῇ προς αὐτὸν ἑνώσει, *Ibid.*, col. 985.

« Cette participation à la filiation divine du Verbe vaut au Christ Jésus de partager avec celui-ci la gloire, les honneurs et les hommages qui lui reviennent : τιμὴν, ἀξίαν καὶ προσκύνησιν. *Ibid.*, col. 976, 981. Il est donc loisible de parler, à ce point de vue, d'une certaine unité de personne : Ὅταν δὲ πρὸς τὴν ἕνωσιν ἀποβλέψωμεν τότε ἕν εἶναι το πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν τῆς τε ἀνθρωπότητος τῇ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τὰ δεόντα. *Ibid.*, col. 981.

« La fin du 4e anathématisme ne présente pas de difficultés spéciales. Il suffit de relever les trois formules différentes qui résument les trois théories opposées de l'incarnation : ἕνωσις κατὰ σύγχυσιν, pour les apollinaristes et les eutychiens ; σχετικὴ ἕνωσις, pour les nestoriens ; ἕνωσις τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν, pour les orthodoxes : union par confusion, union relative et accidentelle, union par synthèse ou dans l'hypostase, κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν καθ ὑποστασιν, comme s'exprima l'anathématisme. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

avec la chair est une union par synthèse, c'est-à-dire selon l'hypostase. C'est, qu'en effet, dans le mystère du Christ, l'union par synthèse ne sauvegarde pas seulement l'inconfusion des éléments entre lesquels se fait l'union, mais elle exclut aussi toute division.

V

Εἴ τις τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὕτως ἐκλαμβάνει, ὡς ἐπιδεχομένην πολλῶν ὑποστάσεων σημασίαν, καὶ διὰ τοῦτο εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου δύο ὑποστάσεις ἤτοι δύο πρόσωπα, καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ εἰσαγομένων δύο προσώπων ἓν πρόσωπον λέγει κατὰ ἀξίαν καὶ τιμὴν καὶ προσκύνησιν, καθάπερ Θεόδωρος καὶ Νεστόριος μαινόμενοι συνεγράψαντο· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἔννοιαν χρησαμένην τῷ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ῥήματι, ἀλλὰ μὴ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθῆναι, καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ἤτοι ἓν πρόσωπον, οὕτως τε καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον μίαν ὑπόστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογῆσαι· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Οὔτε γὰρ προσθήκην προσώπου ἤγουν ὑποστάσεως ἐπεδέξαντο ἡ ἁγία Τριὰς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος Θεοῦ Λόγου [1]. [895]

1. « Le 5e anathématisme répète dans sa première partie ce qui a déjà été dit dans le 4e de la dualité réelle des personnes cachée sous une unité apparente d'honneur et de dignité. Dans quel sens Théodore entendait l'unité de personne dans l'incarnation, ceci ressort clairement, outre les textes déjà cités, du passage suivant, tiré du *De incarn.*, *Frag. dogm.*, col. 981. Théodore rejette d'abord le terme de κράσις comme impropre à caractériser l'union, car il implique une confusion des deux natures. Il accepte celui de ἕνωσις pour la raison suivante : διὰ γὰρ ταύτης συναχθεῖσαι αἱ φύσεις, ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν. On se croirait, à s'en tenir là, en présence d'une formule parfaitement orthodoxe. Mais il faut se reporter à ce qui suit. Partant d'une comparaison empruntée à l'union morale et jusqu'à un certain point physique que le mariage établit entre l'homme et la femme, il ajoute ceci : ὅταν μὲν γὰρ φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ Λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρωποῦ φύσιν καὶ το πρόσωπον ὁμοίως. Son principe fondamental est ici nettement formulé : il ne peut y avoir d'hypostase impersonnelle, et ici il prend évidemment hypostase dans le sens de nature réelle et distincte de toute autre. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'hésiter sur le sens de la conclusion : ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν. Cf. col. 981. S'il consent à parler d'unité de personne, c'est toujours dans le sens d'une unité relative et morale.

« Dans la seconde partie du 5e anathématisme, c'est le concile de Chalcédoine qui est en faute. On y défend sa formule de l'union hypostatique, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, contre cette interprétation abusive qui, au lieu de lui laisser son sens naturel d'union des deux natures dans l'unité d'hypostase, la transfor-

Si quelqu'un admet cette unique hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais comme susceptible d'être interprétée dans le sens de plusieurs hypostases et par là essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux hypostases ou deux personnes et des deux personnes introduites ne prétend faire qu'une seule sous le rapport de la dignité, de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit dans leur délire Théodore et Nestorius, et s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine, en affirmant que c'est dans ce sens impie qu'il a employé cette expression d'une hypostase; et s'il ne confesse pas que l'union du Dieu Verbe avec la chair s'est faite selon l'hypostase, et par conséquent que son hypostase ou sa personne est une; et que c'est dans ce sens que le saint concile de Chalcédoine a professé l'unité d'hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème. Car, même par l'incarnation de l'un de la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction de personne ou d'hypostase.

VI

Εἴ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν ἢ κατὰ ἀναφορὰν ὡς ἀνθρώπου φιλοῦ γεννηθέντος, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος (καὶ τῆς [1]) ἐξ αὐτῆς, ἀναφερομένης δὲ (κατ'

merait en une formule nestorienne équivalente à celle-ci : fusion de deux hypostases en une hypostase composée.

« La finale est aussi à remarquer. Au premier abord, on ne saisit guère de rapport entre elle et ce qui précède. Cependant, si l'on admet avec les nestoriens qu'il y a deux personnes distinctes dans le Verbe incarné et que la personne humaine, par la force de son union avec la personne du Verbe, jouit des privilèges de celle-ci, dignités, gloire, hommages d'adoration, ne pourrait-on pas être tenté de considérer la personne humaine du Christ comme réellement divinisée ? Elle ferait ainsi nombre avec les trois personnes de la Trinité et transformerait la *triade* en une *tétrade*. Une secte origéniste était appelée la secte des *tétradites*, sur laquelle d'ailleurs nous sommes fort peu renseignés. Faut-il admettre aussi l'existence, dans le camp nestorien, d'une secte de *tétradites* ? Cf. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, p. 59-61. Il se peut que nous ayons affaire à une seule et même secte. En tout cas, notre 5e anathématisme rejette expressément toute rêverie de ce genre, s'inspirant évidemment du passage suivant de la *Confession*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 544 : οὔτε γὰρ τετὰρτο προσώπου προσθήκην ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνος τῆν ἁγίας τριάδος θεοῦ Λόγου. Il est certain par ailleurs que cette condamnation n'atteint pas Théodore qui avait lui-même par avance formellement repoussé pareille conclusion, *Frag. dogm.*, col. 2012 : *Quomodo itaque possibile est quartam personam super has addere illam quæ assumpta est servi formam ?* J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

1. Ici et quelques mots plus loin, le texte a été altéré. L'ancien traducteur

ἐκείνου) τῆς τοῦ ἀνθρώπου γεννήσεως ἐπὶ τὸν Θεὸν Λόγον, ὡς συνόντα τῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἐπινοηθεῖσαν παρὰ Θεοδώρου ἔννοιαν θεοτόκον τὴν παρθένον εἰποῦσαν· ἢ εἴ τις ἀνθρωποτόκον, αὐτὴν καλεῖ ἢ χριστοτόκον, ὡς τοῦ Χριστοῦ μὴ ὄντος Θεοῦ, ἀλλὰ μὴ κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογεῖ, διὰ τὸ τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα Θεὸν Λόγον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι, οὕτω τε εὐσεβῶς καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογῆσαι· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [1].

Si quelqu'un dit de la sainte, glorieuse et toujours Vierge Marie que c'est dans un sens détourné, et non au sens propre, qu'elle est appelée Mère de Dieu, ou par transfert, en ce sens que ce serait un pur homme qui serait né d'elle, et non le Verbe de Dieu qui se serait incarné en elle ; et que la naissance de cet homme qui est son fait, aurait été

latin a lu καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς au lieu de καὶ τῆς ἐξ αὐτῆς, et il traduit *et nato ex ipsa*. Au lieu de ce qui suit, κατ' ἐκείνου, il dit : *sicut illi* (sc. Théodore et Nestorius) *dicunt*.

1. « Le 6e anathématisme détermine le sens du terme θεοτόκος appliqué à Marie et en précise la portée. Il correspond au 5e anathématisme de la *Confession*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 560, dont il n'est qu'une rédaction plus développée. La partie concernant le concile de Chalcédoine et ce qui suit est ajouté de toutes pièces. Le début de cet anathématisme expose la théorie nestorienne de la maternité divine. Marie n'est plus, comme l'avait l'affirmé le concile d'Éphèse, la mère de Dieu au sens vrai du mot, ἀληθῶς. L'appellation de θεοτόκος ne peut lui être appliquée que d'une manière abusive, καταχρηστικῶς, ou par métaphore et dans un sens relatif, κατὰ ἀναφορὰν, en tant que l'homme qu'elle a engendré est uni au Verbe. Elle n'est donc en réalité que la mère d'un homme qui est le Christ. Aussi le vrai terme qui caractérise sa maternité n'est-il pas celui de θεοτόκος, mais celui de χριστοτόκος ou de ἀνθροπωτόκος. Les textes sont nombreux où Théodore expose la théorie que le concile condamne ici. *De incarn*, l. XV, *Frag. dogm.*, col. 991, Théodore se pose la question : Marie est-elle θεοτόκος ou ἀνθροπωτόκος ? Il répond : L'un et l'autre, mais différemment : τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. Puis s'expliquant, il ajoute : « Par nature elle était mère de l'homme, puisque c'était un homme, celui qui se forma dans son sein ; elle était mère de Dieu aussi, puisque Dieu était dans l'homme engendré par elle, en vertu d'une union toute morale et affective, κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης. » Ailleurs il est aussi explicite, *Cont. Apoll.*, *ibid.*, col. 993 : *non tamen existimandum nobis est Deum de Virgine natum esse* ; plus loin, *ibid. : Deus ex Deo... natus ex Virgine eo quod est in templo nato, sed non per se natus est Deus Verbum...* Cf. col. 997 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 203, 219.

« Remarquons, pour terminer, que la finale de l'anathématisme est évidemment inspirée, presque transcrite d'un passage de la *Confession*, *ibid.*, col. 543, qui débute ainsi : καὶ ὢν θεὸς ἀληθὴς ἄνθρωπος γέγονεν ἀληθῶς, διὰ τοῦτο κυρίως... » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

selon eux attribuée par transfert au Dieu Verbe, en tant qu'étant uni à l'homme une fois né : et s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine en disant que c'est dans cette acception impie imaginée par Théodore qu'il déclare la Vierge Mère de Dieu : ou si quelqu'un appelle celle-ci Mère de l'homme ou Mère du Christ, dans ce sens que le Christ ne serait pas Dieu ; au lieu de la proclamer Mère de Dieu au sens propre et en toute vérité pour ce que le Dieu Verbe engendré avant les siècles a pris chair d'elle aux derniers jours ; et de reconnaître que c'est dans un tel sentiment de vénération que le saint concile de Chalcédoine l'a proclamée
[896] Mère de Dieu ; qu'il soit anathème.

VII

Εἴ τις ἐν δύο φύσεσι λέγων μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ, ἵνα διὰ τούτου σημάνῃ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀσυγχύτως ἡ ἄφραστος ἕνωσις γέγονεν, οὔτε τοῦ Λόγου εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μεταποιηθέντος φύσιν οὔτε τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν τοῦ Λόγου φύσιν μεταχωρησάσης, — μένει γάρ ἑκάτερον ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει, καὶ γενομένης τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν [1], — ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην λαμβάνει φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν, εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα — ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοϋποστάτους ἔχει τὰς φύσεις· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [2].

1. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 381, le texte de ce passage est altéré. Je suis le texte d'Hardouin, et celui qui se trouve dans les actes du VIe concile œcuménique. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 402 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 207, 1091.

2. « Le 7e anathématisme est une amplification de l'anathématisme correspondant de la *Confession*, *ibid.*, col. 560. Il détermine le sens de la formule ἐν δύο φύσεσι adoptée par le concile de Chalcédoine. Cette formule peut être interprétée de deux façons : l'une qui maintient simplement la distinction réelle des deux natures, τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, et exclut toute transformation au sens eutychien de la nature divine en la nature humaine, ou réciproquement ; l'autre qui, sous la dualité des natures, cherche à introduire la dualité des hypostases ou des personnes. Pour mieux dissiper les équivoques sur ce dernier point, le concile rejette toute interprétation qui donnerait à la formule en question le sens d'une séparation réelle des deux natures non caractérisée : διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος. Il admet une simple distinction, διαφορά. Encore ne veut-il pas qu'elle soit autre chose que théorique, τῇ θεωρίᾳ μόνῃ. Nul doute qu'il ne faille pas prendre trop à la lettre cette dernière expression. On en arriverait vite à nier toute distinction réelle. Ce qu'il en faut retenir, c'est l'affirmation

Si quelqu'un employant la formule *en deux natures*, ne confesse pas que l'unique Notre-Seigneur Jésus-Christ est reconnu être en la divinité et humanité, afin d'indiquer par là la différence des natures dont s'est constituée sans confusion l'union ineffable ; sans que ni le Verbe ne se soit transformé en la nature de la chair ni la chair ne soit élevée jusqu'à la nature du Verbe (car chacun d'entre eux demeura ce qu'il est par nature, même une fois réalisée l'union selon l'hypostase), mais prend une semblable formule, pour ce qui concerne le mystère du Christ, dans le sens d'une division en parties en confessant le nombre (la dualité) des natures, en ce même unique Notre-Seigneur Jésus, Dieu Verbe incarné, s'il ne prend pas d'une manière théorique la différence, différence que l'union ne supprime pas, de ces principes dont il est constitué (car un est de deux ensemble sont par un) : mais se sert du nombre pour arriver à avoir les natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase, qu'il soit anathème.

VIII

Εἴ τις ἐκ δύο φύσεων, θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος ὁμολογῶν τὴν ἕνωσιν γενεθῆσται, ἢ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην λέγων, μὴ οὕτως

d'une distinction des deux natures telle qu'elle ne nuise pas à l'unité d'être et de personne. Le passage suivant de la Confession, auquel paraissent être empruntées les formules caractéristiques de cet anathématisme, en éclaire heureusement le sens, *op. cit.*, col. 560 : ἐν ἑκατήρα δὲ φύσει, τούτεστιν ἐν θεότητι καὶ ἀνθροπώτητι, τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν... γινώσκοντες, διαίρεσιν μὲν τινα ἀμεπὸς (peut-être vaut-il mieux lire comme dans l'anathématisme : ἀνὰ μερος ἢ τομὴν οὐχ ἐπιφέρομεν τῇ μιᾷ αὐτοῦ ὑποστάσει, τὴν δὲ διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, σημαίνομεν οὐκ ἀνῃρημένην διὰ τὴν ἕνωσιν, ἐπειδὴ ἑκατέρα φύσις ἐστίν ἐν αὐτῷ. Il faut encore prendre en considération les passages suivants, si l'on veut ne rien négliger des sources où ont puisé les rédacteurs de l'anathématisme, *ibid.*, col. 550 : ὁ ἀριθμός, ὅταν μὲν ἐπὶ διαφόρων προσώπων ἢ ὑποστάσεων λέγεται, τῶν πραγμάτων αὐτῶν τὴν ἀνὰ μέρος ἔχει διαίρεσιν. ὅταν δὲ ἐπὶ ἡνωμένων πραγμάτων, τηνικαῦτα μόνῳ λόγῳ καὶ θεωρία, οὐ μὴν αὐτῶν πραγμάτων ἔχει τὴν διαίρεσιν... καὶ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τοίνυν μυστηρίου τῆς ἑνώσεως γενομένης, εἰ καὶ διαφορὰ θεωρεῖται τὰ ἑνώθεντα, ἀλλ'οὖν οὐ πραγματικῶς καὶ ἀνὰ μέρος ἀλλήλων διίστανται τὰ ἐξ ὧν... συνετέθη. Cf. col. 552 sq. Si l'on parle de deux natures dans le Christ, ce n'est pas pour les séparer à ce point que chacune garde son individualité et sa personnalité propre, comme le veulent les nestoriens, mais uniquement pour prévenir toute pensée de confusion ou de mélange entre elles. Voilà ce qui ressort clairement des textes précités. Leur comparaison avec les passages où Théodore expose sa théorie de l'unité de la personne dans le Christ fait mieux ressortir l'opposition des doctrines. *Ibid.*, col. 981, 983, 1013. Il parle sans doute d'une certaine unité personnelle, mais toute morale : comme il est incapable de distinguer entre la personne physique et la nature, affirmer les deux natures, c'est affirmer, à son sens, les deux personnes dans le Christ ; ce que n'admet pas le concile. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

αὐτὰ λαμβάνῃ, καθάπερ καὶ οἱ ἅγιοι Πατέρες ἐδίδαξαν, ὅτι ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης, τῆς ἑνώσεως καθ' ὑπόστασιν γενομένης, εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη, ἀλλ' ἐκ τῶν τοιούτων φωνῶν μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν θεότητος καὶ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Καθ' ὑπόστασιν
[897] γὰρ λέγοντες τὸν μονογενῆ Λόγον ἡνῶσθαι οὐκ ἀνάχυσίν τινα τὴν εἰς ἀλλήλους τῶν φύσεων πεπρᾶχθαί φαμὲν, μενούσης δὲ μᾶλλον ἑκατέρας ὅπερ ἐστὶν, ἡνῶσθαι σαρκὶ νοοῦμεν τὸν Λόγον. Διὸ καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ὁ αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Ἐπίσης γὰρ καὶ τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας ἤτοι τέμνοντας, καὶ τοὺς συγχέοντας τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον του Χριστου, ἀποστρέφεται καὶ ἀναθεματίζει ἡ του Θεοῦ Ἐκκλησία [1].

Si quelqu'un, confessant que l'union s'est faite *de deux natures*, celle de la divinité et celle de l'humanité, ou parlant *d'une* nature du Dieu Verbe incarné, ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que de la nature divine et de l'humaine, l'union selon l'hypostase une fois réalisée, il est résulté *un* Christ : mais par le moyen de ces expressions tente d'introduire *une* nature ou essence de la divinité ou de la chair du Christ, qu'il soit anathème. Car, en affirmant que le Verbe unique s'est uni selon l'hypostase, nous ne disons pas qu'il s'est produit une confusion quelconque des natures entre elles : nous concevons plutôt que le Verbe s'est uni à la chair, l'une et l'autre des deux natures restant ce qu'elle est. C'est pourquoi *un* est le Christ, Dieu et homme, tout à la fois consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité : car l'Église de Dieu rejette et anathé-

1. « C'est aux monophysites que s'en prend tout spécialement le 8e anathématisme. On sait que ceux-ci avaient fait tous leurs efforts pour introduire dans la définition de foi du IVe concile, au lieu de la formule définitivement adoptée, ἐν δύο φύσεσιν, cette autre formule, ἐκ δύο φύσεων. Non pas que celle-ci fût par elle-même hétérodoxe ; mais il était beaucoup plus aisé de la concilier avec le monophysisme. Rejetée par les Pères de Chalcédoine, elle n'en devint que plus chère aux dissidents. C'est pour en dégager le véritable sens des interprétations abusives de ceux-ci que les Pères du Ve concile lui consacrent un de leurs anathématismes. C'était aussi, sans doute, pour prévenir toute fâcheuse méprise de la part du public, sur la portée de la condamnation formulée contre le nestorianisme et éviter aux monophysites la tentation de s'en prévaloir en faveur de leurs théories. L'union des deux natures se fait dans l'hypostase, καθ' ὑπόστασιν, ce n'est pas une confusion, ἀνάχυσις, qui s'opère entre elles. La finale de l'anathématisme contient une allusion aux nestoriens : τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας ἤτοι τέμνοντας. Ce 8e anathématisme est à mettre en parallèle avec le 9e de la *Confession*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 562, et avec un autre passage du même document. *Ibid.*, col. 541. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

matise pareillement ceux qui séparent ou divisent en parties le mystère de la divine économie du Christ, et ceux qui y introduisent la confusion.

IX

Εἴ τις προσκυνεῖσθαι ἐν δυσὶ φύσεσι λέγει τὸν Χριστόν, ἐξ οὗ δύο προσκυνήσεις εἰσάγονται, ἰδία τῷ Θεῷ Λόγῳ καὶ ἰδία τῷ ἀνθρώπῳ· ἢ εἴ τις ἐτί ἀναιρέσει τῆς σαρκὸς, ἢ ἐπὶ συγχύσει τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ἢ μίαν φύσιν ἤγουν οὐσίαν τῶν συνελθόντων τερατευόμενος, οὕτω προσκυνεῖ τὸν Χριστὸν, ἀλλ' οὐχὶ μιᾷ προσκυνήσει τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθέντα μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς προσκυνεῖ, καθάπερ ἡ του Θεοῦ Ἐκκλησία παρέλαβεν ἐξ ἀρχῆς· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [1].

Si quelqu'un prétend que le Christ est adoré en deux natures, ce que disant on met en avant deux adorations, l'une s'adressant au Verbe, l'autre à l'homme; ou si quelqu'un, pour supprimer en lui la chair, ou pour confondre la divinité et l'humanité, ou imaginant cette chose monstrueuse, une nature ou essence des éléments qui s'unissent, adore ainsi ce Christ et n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair suivant la tradition primitive de l'Église; qu'il soit anathème.

X

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησουν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν, καὶ Κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [2]. [898]

1. « C'est encore l'unité de personne que souligne indirectement le 9e anathématisme, en proclamant l'unité du Christ sous le rapport de l'adoration et des hommages que nous lui devons. Il n'y a pas deux adorations distinctes, δύο προσκυνήσεις, s'adressant l'une au Verbe, l'autre à l'homme, mais une seule et même adoration qui va au Verbe incarné, c'est-à-dire à la personne unique en qui la divinité se rencontre avec l'humanité. Les nestoriens sont encore ici visés, bien qu'à vrai dire ils ne parlent pas, du moins à en juger par Théodore, d'hommages ou d'adorations distinctes à rendre aux deux personnes réunies en Jésus-Christ. Il est plutôt question chez celui-ci d'une participation par l'homme des honneurs dus au Verbe. *Fragm. dogm.*, col. 976 : συμμετασχεῖν αὐτω πάσης τῆς τιμῆς, *ibid.*, col. 981, 989, 996, 1001, 1004, 1012, 1017 : συναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ Κυρίου. A l'adresse des monophysites, on fait remarquer que parler d'un seul sujet d'adoration n'implique point la disparition de la chair, ἀναιρέσις τῆς σαρκὸς, ni la confusion des deux natures, σύγχυσις, ni de quelque façon qu'on l'entende, l'unité de nature, μία φύσις ἤγουν οὐσία. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

2. « Le 10e anathématisme considère une des conséquences de l'union hypostatique, la communication des idiomes. Mais au lieu d'en formuler et d'en poser

Si quelqu'un ne confesse pas que celui qui a été crucifié dans sa chair, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est vrai Dieu, et Seigneur de gloire, *et l'un* de la Sainte Trinité, qu'il soit anathème.

XI

Εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον, Ἀπολινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχέα καὶ Ὠριγένην μετὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμμάτων, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας αἱρετικοὺς τοὺς κατακριθέντας καὶ ἀναθεματισθέντας ὑπὸ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, καὶ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τῶν προειρημένων αἱρετικῶν φρονήσαντας ἢ φρονουντας, καὶ μέχρι τέλους τῇ οἰκείᾳ ἀσεβείᾳ ἐμμείναντας· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [1].

le principe directement, il en relève seulement une application particulière. Jésus-Christ, qui a été crucifié dans sa chair, étant vrai Dieu et *un de la Trinité*, ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, nous pouvons dire en toute vérité que Dieu a été crucifié. Il n'en est plus de même dans le système nestorien où il y a deux êtres distincts et, par conséquent, deux sujets distincts d'attribution. C'est ce qu'expriment très nettement les passages suivants de Théodore, *Fragm. dom.*, col. 994, 995, 999. Ce 10e anathématisme est la reproduction du 6e anathématisme de la *Confession*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 560. Cf. col. 540. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

1. « Nous rencontrons dans le 11e anathématisme les principaux noms de l'histoire des hérésies trinitaires, et surtout christologiques. Celui d'Origène s'y trouve mentionné en dernier lieu. Et à ce propos on a parlé d'interpolation. Les partisans de cette dernière hypothèse font observer que : 1° Askidas, l'un des membres influents de l'assemblée, n'eût pas toléré l'insertion du nom d'Origène dans la liste des hérétiques ; 2° qu'on ne cite dans cette liste que des hérétiques déjà condamnés par les conciles antérieurs ; 3° que ce 11e anathématisme reproduit le 10e de la Confession : or le nom d'Origène est absent de ce dernier ; 4° que les erreurs d'Origène n'ont aucun rapport avec les théories des hérétiques ici condamnés, qui sont des théories christologiques. Mais aucune de ces raisons n'est irréfutable. Askidas, qui avait signé les anathématismes contre Origène en 543, pouvait tout aussi facilement se résigner, en 553, à voir le nom de ce dernier figurer à côté de celui des autres hérétiques. Quant au second argument, si le nom d'Origène n'avait subi dans aucun des grands conciles antérieurs la flétrissure d'une condamnation, il ne faut pas oublier que des anathématismes avaient été solennellement édictés contre lui par Justinien lui-même, avec l'approbation d'une bonne partie des évêques présents au Ve concile, et ceci, quelques semaines à peine avant l'ouverture des sessions régulières. On s'explique par là que le nom d'Origène, absent de l'anathématisme 10e de la *Confession*, laquelle est antérieure à l'année 553, ait été inséré par les Pères du concile dans notre 11e anathématisme qui lui correspond. Enfin, on peut en toute vérité parler des erreurs christologiques d'Origène. Même à y regarder de près, on trouverait plus d'une analogie entre la théorie

Si quelqu'un n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès et Origène, ainsi que leurs écrits impies ; et tous les autres hérétiques condamnés et anathématisés par la sainte, catholique et apostolique Église, et par les quatre saints conciles susdits ; et tous ceux qui ont sympathisé ou sympathisent avec les hérétiques précités, et ont persévéré jusqu'au bout dans leur impiété ; qu'il soit anathème.

Halloix, Garnier, Jacques Basnage, Walch et d'autres ont pensé et Vincenzi affirme énergiquement que le nom d'Origène a été inséré tardivement dans cet anathème. Ils se fondent sur ce que *a*) Théodore Askidas, origéniste déclaré, fut un des membres les plus influents du concile, et eût bien certainement empêché une condamnation d'Origène ; *b*) dans cet anathème, on ne mentionne que les hérétiques condamnés par l'un des quatre premiers conciles œcuméniques, ce qui n'est pas le cas pour Origène ; *c*) cet anathème est identique au 10e anathème de l'ὁμολογία de l'empereur, lequel ne contient pas le nom d'Origène ; *d*) Origène n'a pas de rapport avec le groupe d'hérétiques condamnés dans cet anathème. Ses erreurs présentent un caractère très différent des leurs [1].

Ces raisons ne me semblent pas assez concluantes pour autoriser un changement de texte et faire rayer dans cet anathème le nom d'Origène ; car, en ce qui concerne Théodore Askidas, on sait qu'avant la célébration du Ve concile œcuménique, Théodore avait formellement anathématisé Origène, et on peut supposer qu'il a récidivé, si l'empereur lui en a exprimé le désir, et s'il a cru pru- [899]
dent d'agir ainsi. Les 2e et 4e raisons ne sont pas concluantes. Quant à la 3e, on peut admettre que l'empereur a complété plus tard ce qu'il avait dit dans son ὁμολογία, ou que les évêques du Ve concile œcuménique, poussés par quelque collègue anti-origéniste, ont, de leur propre initiative, joint le nom d'Origène à celui des autres hérétiques. Ce qui nous détermine à maintenir tel qu'il est le texte du 11e anathème, c'est que : *a*) l'exemplaire des actes synodaux conservé dans les archives romaines, qui présente les meilleures garanties et a été probablement apporté par le pape Vigile lui-même, contient dans l'anathème 11e le nom d'Origène [2] ; *b*) les

origénienne du Christ et la théorie nestorienne ; et ce, malgré la différence du point de départ. On peut donc tenir pour authentique la mention du nom d'Origène parmi les hérétiques condamnés par le Ve concile ; d'autant plus qu'elle est appuyée de l'autorité de manuscrits très anciens et cadre mieux avec les témoignages et les faits ». J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

1. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 284 sq.
2. Noris, *Opera*, t. I, col. 643, 642, 638 sq.

moines des nouvelles laures de Palestine, qui étaient, comme on sait, d'ardents origénistes, cessèrent d'être en communion avec les évêques de la Palestine, dès que ceux-ci eurent souscrit aux actes du Ve concile [1]. L'anathème sur les *Trois Chapitres* n'avait rien qui pût amener cette rupture des origénistes, de même que celle d'Askidas, leur ami et ancien collègue ; la condamnation portée contre Origène pouvait seule constituer un pareil motif ; *c*) ce n'est qu'en supposant le nom d'Origène écrit dans le 11e anathème, qu'on peut expliquer le bruit universellement répandu sur la condamnation des origénistes et d'Origène par le Ve concile œcuménique.

XII

Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς, τοῦ Μοψουεστίας, τοῦ εἰπόντος, ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον, καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωπιζόμενον, καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα καὶ ἐκ πολιτείας ἄμωμον καταστάντα, ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον βαπτισθῆναι εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος λαβεῖν, καὶ υἱοθεσίας ἀξιωθῆναι, καὶ κατ' ἰσότητα βασιλικῆς εἰκόνος εἰς πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου προσκυνεῖσθαι, καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄτρεπτον ταῖς ἐννοίαις, καὶ ἀναμάρτητον παντελῶς γενέσθαι· καὶ πάλιν εἰρηκότος τοῦ αὐτοῦ ἀσεβοῦς Θεοδώρου, τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὸν Χριστὸν τοιαύτην γεγε-
[900] νῆσθαι, οἵαν ὁ ἀπόστολος ἐπὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός· Ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· καὶ πρὸς ταῖς ἄλλαις ἀναριθμήτοις αὐτοῦ βλασφημίαις τολμήσαντος εἰπεῖν, ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσήσας ὁ Κύριος τοῖς μαθηταῖς, καὶ εἰπών· Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον, οὐ δέδωκεν αὐτοῖς Πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ σχήματι μόνον ἐνεφύσησεν· οὗτος δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν Θωμᾶ τὴν ἐπὶ τῇ ψηλαφήσει τῶν χειρῶν καὶ τῆς πλευρᾶς τοῦ Κυρίου μετὰ τὴν ἀνάστασιν, τό· ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου, εἶπε, μὴ εἰρῆσθαι περὶ τοῦ Χριστοῦ παρὰ του Θωμᾶ, ἀλλ' ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς ἀναστάσεως ἐκπλαγέντα τὸν Θωμᾶν ὑμνῆσαι τὸν Θεὸν, τὸν ἐγείραντα τὸν Χριστόν· τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ἐν τῇ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γενομένῃ παρ' αὐτου δῆθεν ἑρμηνείᾳ συγκρίνων ὁ αὐτὸς Θεόδωρος τὸν Χριστὸν Πλάτωνι καὶ Μανιχαίῳ καὶ Ἐπικούρῳ καὶ Μαρκίωνι λέγει, ὅτι, ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὑράμενος οἰκεῖον δόγμα τοὺς αὐτῷ μαθητεύσαντας πεποίηκε καλεῖσθαι Πλατωνικοὺς καὶ Μανιχαίους καὶ Ἐαικουρείους καὶ Μαρκιωνιστὰς, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ του Χρίστοῦ εὑραμένου δόγμα ἐξ αὐτοῦ Χριστιανοὺς καλεῖσθαι· εἴ τις τοίνυν ἀντιποιεῖται του εἰρημένου ἀσεβεστάτου Θεοδώρου καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτου συγγραμμάτων, ἐν οἷς τάς τε εἰρημένας καὶ ἄλλας ἀναριθμήτους

1. Cyrill. Scythopol., *Vita Sabæ*, c. xc. Voir p. 237, 275.

βλασφημίας ἐξέχεε κατὰ τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὸν καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα καὶ πάντας τοὺς δεχομένους ἢ καὶ ἐκδικοῦντας αὐτὸν ἢ λέγοντας, ὀρθοδόξως αὐτὸν ἐκθέσθαι, καὶ τοὺς γράψαντας ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια φρονοῦντας ἢ φρονήσαντας πώποτε καὶ μέχρι τέλους ἐμμείναντας τῇ τοιαύτῃ αἱρέσει· ἀνάθεμα ἔστω [1].

1. « Le 12e anathématisme reproduit, avec quelques additions en plus, le 12e anathématisme de la *Confession*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 561. Les deux finales offrent aussi quelques divergences. On ne s'explique guère la place qu'il occupe dans la série des anathématismes. Il est consacré tout entier à quelques particularités du système christologique de Théodore. Il eût donc dû passer, tout au moins, avant le 11e anathématisme, de portée plus générale, et où il n'est même plus question de Théodore.

« Les différents points du système relevés ici et condamnés sont les suivants : 1° On s'en prend d'abord à la théorie du développement moral du Christ et de l'union progressive de l'homme avec le Verbe. Cette théorie, d'après les rédacteurs de l'anathématisme, se réduit à ceci : par son effort personnel, aidé de la grâce, le Christ a acquis peu à peu cette perfection morale éminente qui l'a placé au premier rang parmi les parfaits et les saints. L'union avec le Verbe n'a commencé pour lui qu'avec le baptême. Pur homme jusque-là, ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον, il est sorti des eaux du baptême comblé des grâces de l'Esprit-Saint et honoré de la filiation divine adoptive, υἱοθεσιας ἀξιωθῆναι ; ce n'est qu'après la résurrection toutefois que son union avec le Verbe, union qui lui vaut les honneurs de l'adoration, est devenue définitive, entraînant avec elle les privilèges de l'immutabilité dans le bien et de l'impeccabilité. Que cet exposé reproduise fidèlement la pensée de Théodore, les références suivantes le prouvent sans conteste. *Fragm. dogm.*, col. 979 : *Princeps gratia quæ illi erat apud Deum, accessionem et incrementum accipiebat. Et in his omnibus proficiebat apud Deum et homines : homines quidem progressum videbant, Deus vero non videbat illum, sed testimonio approbabat, et in hiis quæ fiebant, cooperabatur* ; col. 976, 977 : *Habuit etiam propensionem non vulgarem ad meliora ex unione cum Verbo*, cf. col. 998 ; col. 995, 992, *Magis enim perturbabatur* (ὠχλεῖτος ἐνοχλούμενον) *Dominus, magisque certabat cum passionibus animæ quam corporis*, car *l'effort vers* le bien implique la lutte contre les passions de l'esprit et les désirs de la chair, cf. le début de l'anathématisme ; *ibid.*, col. 980 : *Hanc enim* (*adoptionem* = υἱοθεσίαν) *accepit ipse secundum humanitatem baptizatus primum in Jordano... et spiritus descendens mansit super eum, sicut futurum erat, ut nos etiam in ipso hunc Spiritum participaremus :* toutefois la présence de l'Esprit-Saint en Jésus présente un caractère spécial, *qui quidem excellentius præ nobis, per unionem cum Verbo, ipsi advenit hæc participanti, quæ Filius secundum naturam* ; sur l'action de l'Esprit-Saint en Jésus, cf. col. 995, col. 902 : *honorem vero omnem sic attribuunt, tanquam imagini imperiali, cum quasi in ipso sit divina natura, et in ipso spectetur ;* col. 996, 997 : *post resurrectionem autem ex mortuis et in cælos ascensum, impassibilis factus et immutabilis omnino* ; col. 1014, 1015 : *utpote autem impeccabilem virtute Spiritus sancti factum ressuscitavit de mortuis et ad vitam constituit meliorem.* Cf.

Si quelqu'un prend la défense de l'impie Théodore de Mopsueste, lequel a prétendu, qu'autre est le Dieu Verbe et autre le Christ, ce Christ qui a connu l'importunité des passions de l'âme et des désirs de la chair,s et qui peu à peu s'est libéré du mal ; que, devenu meilleur par le progrè de son activité et irréprochable dans sa vie, il a été, encore pur homme,

Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 204, 205, 206, 207, 210, 218. Il faut observer que si Théodore ne fait commencer la filiation adoptive du Christ qu'au baptême, il admet cependant bien avant le baptême, et dès le début même de l'existence du Christ, un commencement d'union entre lui et le Verbe : les progrès de cette union vont de pair avec les progrès dans la vertu et dans la grâce, cf. *Fragm. dogm.*, col. 980, 989. 2° Vient ensuite une allusion à la comparaison, défectueuse et erronée si on la presse trop, par laquelle Théodore assimile l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'incarnation avec l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. En celui-ci l'union réalisée entre deux êtres n'est qu'une union morale et accidentelle qui laisse intacte la personnalité physique de chacun d'entre eux. Appliquer cette comparaison à l'incarnation, c'est supprimer l'union hypostatique en y laissant subsister la personnalité humaine. C'est bien en effet cette conclusion que Théodore tire de l'analogie établie par lui entre le mariage et l'Incarnation. *Ibid.*, col. 981 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 215. 3° On reproche à Théodore l'interprétation qu'il donne du texte de saint Jean, XX, 22 ; *Insufflavit et dixit eis* : *Accipite spiritum sanctum*. Il voit en effet dans cette parole la pure et simple annonce de ce qui se produira un peu plus tard, au jour de la Pentecôte, et non une communication réelle du Saint-Esprit aux apôtres en ce moment-là même. Cf. *In Ev. Joan.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 783, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 208. 4° Remarque analogue à propos du commentaire qu'il donne de l'exclamation de l'incrédule Thomas, Joa., XX, 28 ; *Dominus meus et Deus meus*. Ce n'est pas une affirmation de la divinité du ressuscité, mais une simple exclamation d'étonnement et de louange tout à la fois. *In Ev. Joan.*, *ibid.*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 209. 5° Donne également lieu à critique l'interprétation du texte des Actes, II, 38 : *Baptizetur unusquisque in nomine Jesu Christi*. Théodore fait remarquer à ce propos, qu'il n'est pas question de remplacer la formule trinitaire du baptême par une formule où ne serait mentionné que le nom de Jésus-Christ : mais, de même, dit-il, que les platoniciens, les épicuriens, etc., ont été désignés du nom de leur maître et initiateur, ainsi les disciples de Jésus-Christ devront-ils, à partir du baptême, emprunter le nom de leur sauveur et maître et s'appeler désormais chrétiens. Est-ce l'assimilation des chrétiens aux autres sectes philosophiques que les Pères du concile condamnent ici comme irrespectueuse, ou bien trouvent-ils l'exégèse du texte incomplète ou erronée ? Ceci ne ressort pas clairement de la formule de l'anathématisme. Il semble cependant qu'on s'en prend surtout à la comparaison, comme si elle impliquait une assimilation complète entre les théories des philosophes, théories de leur invention, ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὑράμενος οἰκεῖον δόγμα, et la doctrine du Christ, τὸ νόμοιον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὑραμενου δόγμα : ce qui du reste paraît avoir été loin de la pensée et même des expressions de Théodore. Cf. *In Act. apost.*, *op. cit.*, col. 785 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 209. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et par ce baptême a reçu la grâce du Saint-Esprit et a été honoré de l'adoption (divine) ; que, comme il en est d'une image royale, il est adoré en la personne du Dieu Verbe ; qu'après sa résurrection il est devenu immuable en ses idées et absolument impeccable : et de plus, ce même impie Théodore affirme que l'union du Dieu Verbe avec le Christ a été telle que celle dont parle l'apôtre entre le mari et la femme : « et les deux seront en une seule chair ; »
et entre ses autres innombrables blasphèmes, il a osé dire qu'après la [901]
résurrection, lorsque le Seigneur fit sur ses disciples une insufflation, avec ces paroles « recevez le Saint-Esprit, » il ne leur donna pas l'Esprit-Saint, mais fit sur eux une insufflation de pure forme : et aussi, à propos de la confession faite par Thomas, lorsque celui-ci palpa les mains et le côté du Seigneur, après la résurrection, s'écriant : « mon Seigneur et mon Dieu, » il a affirmé que cette parole de Thomas ne se rapportait pas au Christ, mais qu'elle était dans la bouche de Thomas stupéfié du prodige de la résurrection une exclamation de louange à l'adresse de Dieu qui avait ressuscité le Christ : et qui pis est, dans le commentaire qu'il a rédigé sur les Actes des Apôtres, ce même Théodore mettant le Christ sur le même pied que Platon, Manès, Épicure et Marcion, dit que, de même que chacun de ces derniers, auteur d'un système spécial, a transmis à ses diciples la dénomination de platoniciens, ou de manichéens, ou d'épicuriens, ou de marcionites, de même le Christ, auteur d'un système, a laissé aux siens celle de chrétien ; si donc quelqu'un prend la défense de ce parangon d'impiété qu'est le susdit Théodore et de ses ouvrages impies, dans lesquels il a déversé contre Dieu très grand et contre notre Sauveur Jésus-Christ les blasphèmes précités et d'autres en nombre incalculable ; au lieu de l'anathématiser, lui, et ses ouvrages impies, et tous ceux qui sont pour lui, ou le justifient, ou prétendent que les théories exposées par lui sont orthodoxes, et ceux qui écrivent en faveur de ses ouvrages impies, et ceux qui sympathisent ou ont pu sympathiser avec ces théories et persévérer jusqu'au bout dans une pareille hérésie ; qu'il soit anathème.

XIII

Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδωρίτου, τῶν κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως, καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης καὶ ἁγίας συνόδου καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου, καὶ τῶν ιβ' αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ πάντων ὧν συνεγράψατο ὑπὲρ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου, τῶν δυσσεβῶν, καὶ ὑπὲρ ἄλλων τῶν τὰ αὐτὰ τοῖς προειρημένοις Θεοδώρῳ καὶ Νεστορίῳ φρονούντων, καὶ δεχομένων αὐτοὺς καὶ τὴν αὐτῶν ἀσέβειαν, καὶ δι' αὐτῶν ἀσεβεῖς καλεῖ τοὺς τῆς Ἐκκλησίας διδασκάλους, τοὺς καθ' ὑπόστασιν τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φρονοῦντας [καὶ ὁμολογοῦντας· καὶ εἴπερ οὐκ ἀναθεματίζει τὰ εἰρημένα ἀσεβῆ συγγράμματα καὶ

τοὺς τὰ ὅμοια τούτοις φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας, καὶ πάντας δὲ τοὺς γράψαντας κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἢ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου, καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ ἐν τοιαύτῃ ἀσεβείᾳ τελευτήσαντας· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω [1].

1. « C'est Théodoret de Tyr, le second des trois inculpés dans l'affaire des *Trois Chapitres*, qui est mis en cause dans le 13e anathématisme. Disciple de Théodore de Mopsueste, condisciple et ami fidèle de Nestorius, le savant évêde Tyr avait pris part à tous les débats relatifs à Nestorius et à Eutychès. En 420, il publia une réfutation des 12 anathématismes de saint Cyrille. Les décisions du concile d'Éphèse (431) ne le firent pas changer d'avis sur ce qu'il appelait les tendances apollinaristes de ce document capital de la controverse nestorienne. Il se tint à l'écart, lors de l'accommodement conclu entre Antioche et Alexandrie (433), et n'y adhéra qu'en 435, mais seulement après qu'on eût renoncé à exiger de lui la condamnation de Nestorius, car il tenait celui-ci pour innocent des erreurs qu'on lui imputait. Cette attitude lui valut naturellement la haine du parti eutychien, longtemps tout-puissant. En 449, déposé par le pseudo-synode d'Éphèse, il en appela au pape, qui le rétablit sur son siège. Il put, en dépit de l'opposition du parti monophysite, prendre rang parmi les Pères de Chalcédoine, mais non sans avoir au préalable adhéré formellement à la condamnation portée contre Nestorius à Éphèse. Bardenhewer, *Patrologie*, 1894, p. 345.

« Par sa controverse avec saint Cyrille et par sa fidélité, sinon aux théories, du moins à la personne de Nestorius, Théodoret était tout désigné, après son maître Théodore de Mopsueste, pour être de la part des monophysites l'objet de violentes attaques. D'ailleurs, sa condamnation, si on parvenait à l'obtenir, serait tout profit pour les adversaires du IVe concile. Celui-ci ayant, en effet, réhabilité Théodoret, le condamner, c'était infirmer sur un point ses décisions et, par conséquent, amoindrir son autorité. On s'occupa de l'évêque de Tyr, dans le Ve concile, au cours de la ve session. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 289-297. On y lut d'abord quelques fragments de sa polémique contre les 12 anathématismes de saint Cyrille. *Ibid.*, col. 298, 201. Dans le 1er de ces fragments Théodoret formule en termes plus nestoriens qu'orthodoxes, sa théorie sur le mode d'union des deux natures ; ἀλλ' ἑαυτῷ ναὸν ἐν τῇ παρθενικῇ γαστρὶ διάπλασας, συνῆν τῷ πλασθέντι καὶ γεννηθέντι. *P. G.*, t. LXXVI, col. 393. Dans le 2e, il rejette comme suspecte, parce qu'étrangère à l'Écriture et aux Pères, la formule : ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. *Ibid.*, anath. 2, col. 400. Dans le 3e, il s'insurge contre la théorie cyrillique de la communication des idiomes. *Ibid.*, anath. 4, col. 409, 412. Enfin dans le 4e, il semble mettre en doute l'identité affirmée par saint Cyrille entre le Christ, prêtre de la nouvelle alliance, et le Verbe. *Ibid.*, anath. 10, col. 436. Puis on passa à une lettre de Théodoret aux moines syriens, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 291-292 ; *P. G.*, t. LXXVI, col. 1415-1440 ; lettre très violente, où il accuse saint Cyrille d'en revenir aux erreurs de Marcion, de Manès et de Valentin, à cause de la formule de son 1er anathématisme ; à celles de Macédonius, à propos du Saint-Esprit ; à celles d'Apollinaire, pour avoir admis l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (2e et 3e anath.) ; enfin à celles d'Arius et d'Eunomius pour avoir affirmé la communication des idiomes (4e anath.). On ne lut en séance que quelques extraits de cette lettre ; on y ajouta quelques

Si quelqu'un prend la défense des ouvrages impies de Théodoret contre la vraie foi, contre le premier concile d'Éphèse, contre saint Cyrille et ses douze anathématismes ; et de tout ce qu'il a été écrit en faveur de Théodore et de Nestorius, ces impies, et en faveur de tous ceux qui adhérent aux doctrines des susdits Théodore et Nestorius et les acceptent, eux et leur impiété : et si, à cause d'eux, il traite d'impies les docteurs de l'Église qui tiennent que l'union de Dieu Verbe s'est faite selon l'hypostase, et s'il n'anathématise pas les écrits impies précités ainsi que ceux qui sympathisent ou ont sympathisé avec leurs doctrines et tous ceux aussi qui ont écrit contre la vraie foi, ou contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et qui sont morts dans une telle impiété ; qu'il soit anathème.

XIV

Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι προς Μάρην τὸν Πέρσην, τῆς ἀρνουμένης μὲν τὸν Θεὸν Λόγον ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, λεγούσης δὲ ψιλὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς γεννηθῆναι, ὅν ναὸν ἀποκαλεῖ, ὡς ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον καὶ ἄλλον τὸν ἄνθρωπον· καὶ τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον τὴν ὀρθὴν τῶν

passages de ses discours en faveur de Nestorius, et contre saint Cyrille où il traite celui-ci de *o nove Christi impugnator*, et l'accuse de confondre, dans l'union, les deux natures, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 292 ; une lettre à André de Samosate, fort peu respectueuse pour les Pères du concile d'Éphèse et leur œuvre, *ibid.*, col. 294 ; *P. G.*, t. LXXVI, col. 1463 ; une lettre à Nestorius, postérieure à l'accord intervenu entre saint Cyrille et les Orientaux, où il reconnaît l'orthodoxie de saint Cyrille, mais déclare à Nestorius qu'on ne lui arrachera jamais de condamnation contre sa personne, Mansi, *ibid.*, col. 294 ; *P. G.*, *ibid.*, col. 1485 ; deux lettres encore, l'une à Jean d'Antioche, après la conclusion de la paix, où les dernières déclarations de saint Cyrille sont reconnues être orthodoxes, mais en contradiction avec les 12 anathématismes, l'autre, adressée probablement à Domnus, successeur de Jean d'Antioche, après la mort de saint Cyrille, et où reparaissent les anciennes animosités, Mansi, *ibid.*, col. 294-295 ; cf. note *d* ; *P. G.*, *ibid.*, col. 1484, 1489-1492 ; enfin un fragment de discours qui n'épargne guère la mémoire de saint Cyrille, alors défunt. La lecture de ces documents achevée, les évêques manifestèrent tout haut leur étonnement de ce que le concile de Chalcédoine qui connaissait toutes ces pièces et qui n'ignorait pas les blasphèmes de Théodoret, l'eût absous et réhabilité, même après l'anathème prononcé par lui sur Nestorius et ses erreurs, Mansi, *ibid.*, col. 297. A Chalcédoine on s'était, en effet, occupé au cours de la XIIIe session, du cas de Théodoret déposé par le conciliabule d'Éphèse. Pressé d'anathématiser Nestorius, Théodoret avait d'abord tenté de se dérober et ne s'y était décidé que sous la menace de l'anathème. Mansi, *op. cit.*, t. VII, p. 185-194. En le condamnant ici, les Pères du Ve concile n'en revenaient pas moins sur une cause déjà jugée. » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

[902] χριστιανῶν πίστιν κηρύξαντα διαβαλλούσης ὡς αἱρετικὸν καὶ ὁμοίως Ἀπολιναρίῳ τῷ δυσσεβεῖ γράψαντα· καὶ μεμφομένης τὴν ἐν Ἐφέσῳ πρώτην ἁγίαν σύνοδον, ὡς χωρὶς κρίσεως καὶ ζητήσεως Νεστόριον καθελοῦσαν· καὶ τὰ δώδεκα κεφήλαια τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου ἀσεβῆ καὶ ἐναντία τῇ ὀρθῇ πίστει ἀποκαλεῖ ἡ αὐτὴ ἀσεβὴς ἐπιστολή, καὶ ἐκδικεῖ Θεόδωρον και Νεστόριον καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτῶν δόγματα καὶ συγγράμματα· εἴ τις τοίνυν τῆς εἰρημένης ἐπιστολῆς ἀντιποιεῖται, καὶ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὴν καὶ τοὺς ἀντιποιουμένους αὐτῆς, καὶ λέγοντας αὐτὴν ὀρθὴν εἶναι ἢ μέρος αὐτῆς, καὶ γράψαντας καὶ γράφοντας ὑπέρ αὐτῆς ἢ τῶν περιεχομένων αὐτῇ ἀσεβειῶν, καὶ τολμῶντας ταύτην ἐκδικεῖν ἢ τὰς περιεχομένας αὐτῇ ἀσεβειας ὀνοματι τῶν ἁγίων Πατέρων, ἢ τῆς ἁγιας ἐν Χαλκηδόνι συνόδου, καὶ τούτοις μέχρι τέλους ἐμμείναντας· ὁ τοίουτος ἀνάθεμα ἔστω [1].

1. « Le 14e anathématisme est la conclusion du débat soulevé au cours de la VIe session sur la lettre d'Ibas à Maris. Ibas était prêtre à Édesse à l'époque ou Rabboula, évêque de cette ville et ami de saint Cyrille, anathématisait les écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, *Epist. ad Mar.*, Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 241, et provoquait par son intervention auprès des évêques d'Arménie toute une campagne contre ces deux écrivains. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 421, 971, 974, 993, 1182-1185. En 435, Ibas succéda à Rabboula sur le siège d'Édesse. Douze ans après, il se vit accuser par un groupe de clercs auprès de Domnus d'Antioche, entre autres choses de favoriser la diffusion des écrits de Théodore et d'enseigner les erreurs nestoriennes. L'accusation fut examinée d'abord par une commission épiscopale qui se réunit à Beyrouth, puis à Tyr (vers 448). *Acta,* dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 198-204, 211-256. Déposé par le synode (*Latrocinium*) d'Éphèse, Ibas soumit son cas aux Pères de Chalcédoine qui lui consacrèrent deux sessions, la IXe et la Xe. Mansi, *ibid.*, col. 193-271. L'un des principaux chefs d'accusation contre Ibas était sa lettre à Maris, évêque d'Hardaschir en Perse. *Ibid.*, col. 241-249. A côté de formules très orthodoxes, *duæ naturæ*, *una persona*, cette lettre contenait des passages que n'aurait pas renié un nestorien ; et surtout elle lançait contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse des accusations passionnées et injustes. On la relut au concile de Chalcédoine en même temps que les comptes rendus de l'enquête faite à Tyr et à Beyrouth. Puis, sans l'examiner plus en détail, on réhabilita son auteur, mais en lui demandant d'anathématiser Nestorius et ses erreurs. Seuls parmi les Pères, les légats et Maxime d'Antioche s'exprimèrent dans leur vote en faveur de l'orthodoxie du contenu de la lettre : les autres n'y firent aucune allusion : se contentant de demander à Ibas l'acceptation de la lettre de saint Léon et une condamnation générale des erreurs de Nestorius. *Ibid.*, col. 255-270. Lorsque fut soulevée la polémique sur l'affaire des Trois Chapitres, deux opinions extrêmes prévalurent touchant l'attitude des Pères de Chalcédoine vis-à-vis de la lettre d'Ibas. Les uns soutinrent que la lettre avait été approuvée par le concile comme orthodoxe ; donc qu'on ne pouvait la condamner sans contredire aux décisions de ce dernier. Ce fut la thèse défendue par les Occidentaux adversaires de la condamnation, en particulier par le pape Vigile. *Constitutum*, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 98-99. Les autres

Si quelqu'un prend la défense de la lettre écrite soi-disant par Ibas à Maris le Perse : lettre qui nie que le Dieu Verbe, ayant pris chair de la sainte Mère de Dieu et toujours vierge Marie, soit devenu homme ; qui dit au contraire qu'il n'est né d'elle qu'un pur homme, qu'elle appelle le temple (de Dieu) comme si autre était le Dieu Verbe et autre l'homme ; qui calomnie saint Cyrille, ce héraut de la vraie foi chrétienne, en l'accusant d'être hérétique et d'avoir enseigné par écrit les erreurs de l'impie Apollinaire ; qui reproche au premier saint concile d'Éphèse d'avoir déposé Nestorius sans jugement et sans enquête (car elle déclare, cette même lettre impie, impies et contraires à la vraie foi les douze chapitres de saint Cyrille, et elle justifie Théodore et Nestorius et leurs théories et leurs écrits impies) : si donc quelqu'un prend la défense de la susdite et ne l'anathématise pas, elle et ceux qui la défendent et qui disent qu'elle est correcte en son entier, ou du moins en partie ; et ceux qui ont écrit ou écrivent en sa faveur ou en faveur des impiétés en elle renfermées ; et ceux qui ont l'audace de la justifier ou de justifier les impiétés en elle renfermées, et cela au nom des saints Pères ou du saint concile de Chalcédoine, et qu'ils ont persévéré jusqu'au bout dans ses erreurs ; qu'il soit anathème.

prétendirent qu'elle avait, au contraire, été rejetée à Chalcédoine. Cette dernière manière de voir, longuement développée au cours de la VIe session par Théodore Askidas, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 304-307, finit par prévaloir et s'incarna dans le présent anathématisme.

La formule τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι s'explique par ce fait que l'on mit en doute dans certains milieux l'authenticité de la lettre. Et ce, pour la raison suivante exposée par Askidas au cours de la discussion. Ibas aurait affirmé devant ses juges de Tyr n'avoir rien écrit de semblable (il s'agit du contenu de la lettre), après le pacte d'union conclu entre saint Cyrille et les Orientaux ; or, le contenu même de la lettre amène à reporter la rédaction de celle-ci à une date postérieure à ce pacte d'union ; donc Ibas aurait par le fait nié être l'auteur de la lettre. L'argument n'était pas très probant ; attendu que la protestation d'Ibas à Tyr n'était pas aussi explicite que le voulait bien croire Askidas ; attendu surtout qu'elle n'avait pas été renouvelée à Chalcédoine. On en tint compte cependant dans la rédaction du 14e anathématisme et, tout en condamnant la lettre, on introduisit une réserve touchant son authenticité. Cette réserve avait peut-être pour but de rendre plus acceptable au parti adverse la condamnation d'un homme que le concile de Chalcédoine avait réhabilité. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 459-474 ; Vigile, *Constitut.* Pour le reste, les points condamnés dans l'anathématisme appartiennent bien réellement au contenu de la lettre : doute soulevé sur la légitimité du titre de Mère de Dieu donné à Marie et sur l'identité personnelle entre le Verbe et l'homme dans l'incarnation ; accusations injurieuses contre la mémoire de saint Cyrille et le concile d'Éphèse ; parti pris en faveur de Théodore et de Nestorius. Le passage suivant de la lettre est particulièrement visé dans la première partie de l'anathématisme : συνέγραψε ἄρ καὶ αὐτὸς (il s'agit de Cyrille accusé de renouveler l'erreur d'Apollinaire)

A ces quatorze anathèmes, le concile ajouta la déclaration suivante :

Une fois donc faite cette profession de foi concernant les vérités que nous avons recueillies de la divine Écriture, et de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées par les quatre saints conciles susdits, touchant l'unique et invariable foi ; une fois cette condamnation portée par nous contre les hérétiques et contre leur impiété, et aussi contre ceux qui ont tenté ou tentent de justifier les trois chapitres susdits et qui ont persévéré ou persévèrent dans leur erreur ; si quelqu'un entreprenait de prêcher, d'enseigner ou d'écrire des choses contraires aux points pieusement définis par nous, au cas où il serait évêque ou inscrit au rang des clercs, celui qui s'écarterait ainsi de la manière de faire qui convient à des prêtres et à l'état ecclésiastique, devrait être privé de l'épiscopat ou de sa fonction ecclésiastique ; s'il est moine ou laïque, il sera anathématisé.

Tous les évêques présents signèrent, le patriarche Eutychius de Constantinople en tête, en tout cent soixante-quatre membres, dont huit africains. Rien n'indique qu'il y ait eu auparavant des débats au sujet des sentences rendues.

ὁμοίως ἐκείνῳ ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος λέγομεν ἄνθρωπος· ὡς μὴ εἶναι διαφορόν μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν αὐτῷ ; et faisant sienne la thèse d'une distinction, Ibas ajoute : πῶς γαρ δυνατὸν ληφθῆναι τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον ἐπι τοῦ ναοῦ τοῦ γεννηθέντος ἐκ Μαρίας. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 244.

Il faut remarquer que l'anathème est porté, non pas directement contre la lettre ou son auteur, mais contre ceux qui refusent de la condamner, elle et ceux qui la tiennent pour orthodoxe ou tout au moins en partie, parlent ou écrivent en sa faveur. Ceci est évidemment à l'adresse du pape Vigile et des évêques de son parti. Pour ce qui est de la clause καὶ λέγοντας αὐτὴν ὀρθὴν εἶναι, ἤ μέρος αὐτης, il faut ajouter que certains, s'appuyant sur les termes mêmes du jugement porté par l'un des Pères de Chalcédoine, Eunomius de Nicomédie, sur la susdite lettre, *ibid.*, col. 266, devaient sans doute être d'avis que tout n'était pas à condamner dans son contenu et qu'il y avait à distinguer entre ses différentes parties. Askidas, lui, se prononça résolument pour une condamnation absolue et totale. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 307. Il fit même lire par le notaire Thomas un factum, rédigé à l'avance où chacune, des affirmations de la lettre en question se trouvait mise en parallèle avec une affirmation contradictoire empruntée aux Pères de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 352-346. Le factum est par endroits tendancieux et exagère les différences et les contradictions. Il emporta cependant l'assentiment général ; et la session consacrée à la lettre s'acheva sur la déclaration suivante des Pères : *contraria per omnia est epistola... definitioni quam pro recta fide sancta Chalcedonensis synodus pronuntiavit*, et les exclamations : *tota epistola hæretica est... blasphema est..* » J. Bois, *op. cit.* (H. L.)

Nous avons déjà démontré [1], que les quinze anathèmes contre Origène, attribués au Ve concile œcuménique, sont l'œuvre d'un concile antérieur.

1. Voir § 257.

CHAPITRE III

ACCEPTATION DU CINQUIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE ET SUITE DE LA DISCUSSION SUR LES TROIS CHAPITRES

275. Concile de Jérusalem en 553. L'empereur cherche à obtenir la reconnaissance du Ve concile.

[903] L'empereur ne dut pas négliger de publier immédiatement, dans un édit particulier, les décrets du Ve concile. Toutefois, comme aucun document de ce genre ne nous est parvenu, Walch [1] a pensé que cet édit eût été superflu, et n'aura pas dû être rendu, Justinien ayant déjà fait connaître, sur ce point, sa volonté expresse dans des édits antérieurs. Remarquons cependant que l'usage de la chancellerie byzantine demandait une confirmation formelle. Aussi Zonaras († 1118) dit-il dans ses *Annales* : « L'empereur confirma tout ce que les saints Pères avaient décidé par amour pour Dieu [2]. » Cyrille de Scythopolis, contemporain du Ve concile œcuménique, nous apprend que l'empereur avait envoyé dans les provinces les actes du concile, et les avait fait signer par les évêques qui ne s'étaient pas rendus à Constantinople [3]. Dans toutes les Églises grecques et orientales de l'empire, ces signatures furent données presque sans aucune difficulté ; ce même Cyrille parle d'un concile des évêques de la Palestine à Jérusalem, en 553, qui approuva à l'unanimité et confirma de cœur et d'esprit les décrets en question. Alexandre d'Abyla fut seul à faire de l'opposition, aussi fut-il déposé. Enfin, Cyrille mentionne la résistance des moines de la nouvelle laure, en Palestine, qui avaient rompu toute communion ecclésiastique avec les évêques de leur pays, parce que ceux-ci

1. Walch, *op. cit.*, t. VIII, p. 297.

2. Zonare, *Annales*, l. XIV, c. VIII, éd. Du Cange, Paris, 1686 ; t. II, p. 68, éd. Paris ; p. 53, éd. Venet.

3. Cyrilli *Vita Sabæ*, c. XC. Voir § 267.

avaient approuvé les décisions du Ve concile œcuménique ; ils furent, pour ce motif, chassés du pays en 554 par le général impérial Anastase. Nous avons déjà mentionné ce fait, pour montrer que le Ve concile a inséré le nom d'Origène dans son 11e anathème. [904]

On ne trouve pas trace d'autre opposition en Orient contre le Ve concile œcuménique ; mais l'empereur, qui attendait de cette assemblée la réconciliation de tous les monophysites avec l'Église, fut déçu dans son attente. Léonce de Byzance († 620) dit expressément que cette attente ne fut pas remplie [1]. En Occident, les choses prirent une tournure encore moins bonne ; loin de rallier les dissidents, le Ve concile divisa les orthodoxes entre eux. Pour y obvier, l'empereur usa parfois de rigueur, parfois aussi de mesures moins violentes. Le diacre romain Rustique et l'africain Félix, abbé de Gillitanus, qui même à Constantinople avaient constamment défendu les *Trois Chapitres*, ayant publié immédiatement un mémoire contre les décrets du Ve concile, furent sur-le-champ exilés en Égypte, dans la Thébaïde, avec leurs amis. Victor, évêque de Tonnenna, à qui nous devons ces détails, ajoute : « En punition de ce bannissement, Constantinople fut aussitôt secouée par un tremblement de terre qui renversa plusieurs autels [2]. » Le tremblement de terre est, aux yeux de Victor, un châtiment divin de ce qu'on avait reconnu le concile ; tandis qu'au jugement de Cyrille de Scythopolis, l'évêque Alexandre d'Abyla fut frappé de mort pendant ce tremblement de terre pour n'avoir pas voulu reconnaître le même concile.

Victor de Tonnenna raconte ensuite (ad ann. 557), que l'abbé Félix exilé à Sinope mourut en 557 ; il ne dit rien de Facundus d'Hermiane, ce grand défenseur des *Trois Chapitres* ; mais nous voyons par le livre même de Facundus *Ad Mocianum*, qu'il s'était caché pour échapper à ses ennemis, pendant que le *nefandum Judicatum* était encore en vigueur, par conséquent avant l'ouverture du Ve concile [3].

1. Léonce de Byzance, *De sectis*, act. VI, dans la *Bibliotheca Patrum*, Lugduni, t. IX, col. 669 ; Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 315.

2. Victor de Tonnenna, *Chronicon*, ad ann. 553.

3. « Parmi les dissidents, raconte Liberatus, diacre de Carthage, les uns furent déposés et envoyés en exil ; les autres, réduits à se cacher, moururent dans la misère. » *Breviarium*, c. XXIV. *P. L.*, t. LXVIII, col. 1049. Le fidèle Primasius d'Hadrumète fut enfermé au monastère de Studion ; le diacre Liberatus fut envoyé rejoindre, à Euchaïta, son ancien évêque Reparatus. (H. L.)

[905] *276. Le pape Vigile confirme le V[e] concile œcuménique.*

Le pape Vigile, les évêques et clercs qui lui étaient restés fidèles et l'entouraient à Constantinople, furent probablement frappés de la peine de l'exil [1]. Nous avons vu que l'empereur avait ordonné que le nom de Vigile fût rayé des diptyques ; l'édit portant cette peine a dû probablement être publié le 14 juillet 553. Bien plus, d'après le *Liber pontificalis* et l'auteur des additions à la *Chronique* de Marcellin, Vigile et ses clercs furent bannis dans diverses contrées, et le pape fut même condamné à travailler dans les mines [2]. Le *Liber pontificalis* indique comme lieu de son exil, la ville de Gypsus dans la Haute-Égypte, et Proconnessus, une île dans la Propontide. Il ajoute toutefois que Rome ayant été délivrée des Goths par Narsès, le clergé romain avait demandé la liberté et le retour de son évêque et de ses collègues, ce que l'empereur avait accordé, mais à la condition que Vigile reconnaîtrait le V[e] concile. Vigile y consentit, car il avait pu se convaincre que ce V[e] concile n'avait lésé en rien l'autorité du concile de Chalcédoine. En effet, si nous comparons ce qui s'est fait à Chalcédoine, et à Constantinople dans le V[e] concile, nous voyons qu'il ne saurait y avoir, entre ces deux assemblées, de contradiction au sujet de Théodore de Mopsueste, puisque sur ce dernier le concile de Chalcédoine n'avait rien dit. De plus c'est aller contre l'histoire et l'ordre même des choses, que de prétendre qu'il est impossible d'anathématiser un mort. Les défenseurs du V[e] concile avaient donc sur ce point la tâche facile. L'objection concernant Théodoret et Ibas, pour être plus spécieuse, n'est pas insoluble. Soupçonnés de nestorianisme, on leur demanda à Chalcédoine d'anathématiser
[906] Nestorius et ses erreurs. Ils le firent, et furent réintégrés dans leurs évêchés. Ce faisant, on n'approuvait pas leur conduite *antérieure*, pas plus que leurs écrits *antérieurs*, en particulier ce qu'ils avaient publié avant l'union avec Cyrille. Au contraire, en exigeant d'eux l'anathème formel sur Nestorius, on montrait les soupçons que leur

1. Le cardinal Noris, t. I, col. 669, soutient le contraire, sans motifs suffisants. Il en est de même des Ballerini. *Ibid.*, t. IV, col. 962.
2. C'est ce que Noris met en question, *op. cit.*, col. 677.

passé laissait peser sur eux. Or, ce fut sur ce passé seulement que le V[e] concile porta son jugement, sans mettre en question le jugement formulé à leur égard à Chalcédoine et leur réintégration. On fit, à Constantinople, ce que le concile de Chalcédoine aurait pu faire sans se mettre en contradiction avec lui-même.

Si maintenant on considère le jugement du V[e] concile, on peut tout au plus prétendre qu'il se trouve en contradiction avec le vote émis par quelques membres du concile de Chalcédoine ; mais cette contradiction apparente disparaît lorsqu'on réfléchit que, si la lettre attribuée à Ibas, favorablement interprétée, prouvait jusqu'à un certain point, qu'au fond du cœur, Ibas n'avait pas des sentiments hérétiques, au moins depuis l'union, d'autres cependant interprétaient cette même lettre d'une façon moins favorable. Malheureusement le débat, loin de se calmer, s'envenima ; les ennemis du V[e] concile s'obstinaient à prétendre que le concile de Chalcédoine avait approuvé la lettre à Maris, etc. ; ses partisans au contraire, croyaient écarter toutes les difficultés en disant que *a*) Ibas, n'ayant jamais reconnu cette lettre comme sienne, l'avait condamnée à Chalcédoine ; *b*) que les quelques votants qui, à Chalcédoine, avaient paru louer cette lettre, n'étaient rien dans la balance en comparaison du jugement rendu par le concile tout entier et de l'anathème prononcé par Ibas contre tout nestorianisme, et, par conséquent, contre sa propre lettre.

Vigile se rendit à ces raisons ; il alla plus loin, et accepta des raisonnements beaucoup plus hasardés, comme nous allons le voir par le second des documents que nous devons maintenant examiner.

On savait depuis longtemps, grâce à Évagrius et à Photius, et aux procès-verbaux de la XVIII[e] session du VI[e] concile œcuménique [1], que peu de temps après la fin du V[e] concile, le pape avait approuvé ce concile. Au XVII[e] siècle, Pierre de Marca et Baluze découvri- [907]
rent les deux édits du pape contenant l'adhésion [2]. Le premier,

1. Évagre, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXXVIII ; Photius, *De synod.*. dans ses premières lettres à Michel, prince de Bulgarie. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 855 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1471.

2. Ils sont imprimés dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 414-420, 457-488 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 213 sq , 217 sq. Sur ces documents, sur leur histoire et leur authenticité, voyez la dissertation de Marca sur la première de ces deux pièces, dans l'appendice de son livre *De concordia sacerdotii et imperii*, Francof., 1708, p. 207 sq. ; et dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 419 sq. ; de plus Noris, *De synod. V*, dans l'édition de ses œuvres par Ballerini, t. I,

trouvé par Pierre de Marca dans un manuscrit de la bibliothèque royale à Paris, est adressé à Eutychius, patriarche de Constantinople, et daté du 8 décembre 553 [1]. Cette date nous apprend que sept mois s'étaient écoulés depuis la fin du concile, lorsque Vigile se décida à porter son jugement. Il y disait que : « L'ennemi du genre humain, qui sème partout la zizanie, l'avait trompé, lui et ses collègues réunis à Constantinople. Mais le Christ avait de nouveau chassé les ténèbres de son esprit et pacifié l'Église de l'univers entier... Il n'y avait aucune honte à reconnaître et à rétracter son erreur : c'était ce qu'Augustin avait fait dans ses *Rétractations*. Lui aussi, s'attachant à cet exemple et à tant d'autres semblables, n'avait pas cessé de scruter, au sujet de l'affaire des *Trois Chapitres*, les écrits des saints Pères. Il avait trouvé que Théodore de Mopsueste avait enseigné des erreurs que les saints Pères avaient combattues (il insère ici plusieurs erreurs de Théodore, qu'il emprunte presque textuellement au douzième anathème du concile). Toute l'Église devait savoir qu'il décrétait justement ce qui suit : Nous condamnons et anathématisons, avec tous les autres hérétiques condamnés et anathématisés dans les quatre saints conciles, et par la sainte Église catholique, Théodore de Mopsueste,
[908] ses écrits impies, ce que Théodoret a écrit d'*impie* contre la foi orthodoxe, contre les *douze anathèmes* de Cyrille, contre le premier concile, d'Éphèse et pour la défense de Théodore et de Nestorius. Nous anathématisons encore et rejetons la lettre impie, etc. (le pape s'exprime sur cette lettre dans les mêmes termes que sa sentence synodale du Ve concile œcuménique). Enfin, nous prononçons le même anathème contre tous ceux qui croient que ces *Trois Chapitres* ont pu être approuvés ou défendus, à quelque époque que ce fût, ou qui oseront s'attaquer au présent anathème. Au contraire, nous regardons comme nos frères collègues dans le sa-

col. 667 sq., et Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 310; Garnier, *De Va synodo*, dans l'édition des *Œuvres* de Théodoret, par Schulze, t. V, col. 587, a cherché à démontrer que la première de ces deux lettres pontificales (la seule, du reste, qu'il ait connue) n'était pas authentique, mais il a été réfuté par les Ballerini (Noris, *Opera*, t. IV, col. 1042 sq.) qui ont prouvé l'authenticité de ces deux documents ; de même Pagi, *Critica*, ad ann. 554, n. 4.

1. Elle a dû être, à l'origine, écrite en latin, de même que toutes les autres lettres du pape Vigile, et la traduction grecque que nous en avons, est la traduction officielle, faite immédiatement après, pour les Grecs. Le latin qui accompagne maintenant le grec, n'est qu'une version de Marca.

cerdoce tous ceux qui ont condamné ou qui condamnent les *Trois Chapitres*. En outre, nous déclarons sans valeur tout ce que nous-même ou d'autres avons fait pour la défense des *Trois Chapitres*. Que nul n'ose soutenir que les blasphèmes des ouvrages de Théodore, de Théodoret, etc., ou que ceux qui enseignent quelque chose de semblable aient été approuvés par les quatre saints conciles, ou par l'un d'eux, tandis qu'au contraire, il est connu de tous que ces Pères et en particulier le saint concile de Chalcédoine ont refusé de recevoir ceux qui étaient l'objet de quelque soupçon, à moins qu'ils n'anathématisassent ces blasphèmes ou bien les hérésies dont ils étaient soupçonnés [1]. »

Le second document, trouvé par Baluze dans la bibliothèque de Colbert, est daté du 23 février 554 ; il est en latin, mais sans suscription et présente une lacune au commencement. Il est intitulé : *Vigilii papæ Constitutum de damnatione trium capitulorum* (un second *Constitutum*, par conséquent). Il était peut-être adressé aux évêques de l'Occident et les longues explications qu'il contient étaient de nature à résoudre toutes les objections des évêques occidentaux contre la condamnation des *Trois Chapitres*. Ce nouveau *Constitutum* commence par renouveler la profession de foi du concile de Chalcédoine ; il continue après avoir donné l'explication dogmatique de Chalcédoine et la lettre de Léon sur la vraie foi : « Vous et toute l'Église pouvez voir que je persiste dans cette foi. Je regarde en outre comme nécessaire de vous expliquer l'affaire des *Trois Chapitres* et de la résoudre par une prudente promulgation de la sentence. » Le pape raconte ensuite ce qui a trait à Ibas, et cherche à démontrer que la lettre à Maris n'a pas été approuvée par le concile de Chalcédoine, le contenu de cette lettre se trouvant en opposition avec la doctrine de ce concile. Mais cette lettre, [909]
dit-il, est faussement attribuée à Ibas, il a nié l'avoir écrite, laissant entrevoir que les eutychiens pouvaient bien la lui avoir imputée, ainsi qu'ils l'avaient déjà fait pour d'autres documents [2]. Il est évi-

1. Sur ce document, cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 103, 309, 321.

2. Vigile soutient en détail ce qui suit : *a*) Ibas a déclaré que les eutychiens lui avaient attribué à faux certains écrits ; *b*) il a déclaré ne pas avoir les opinions nestoriennes que ses adversaires lui supposaient, et cependant les opinions émises dans la lettre à Maris sont nestoriennes (?) ; *c*) en supposant que l'évêque Ibas eût pu se disculper de toutes les accusations d'hérésie portées contre lui, il suffisait de cette seule lettre pour le convaincre d'erreur (?), dans le cas où il en aurait été l'auteur ; *d*) l'anathème contre Nestorius et ses prin-

dent que le pape va trop loin ; il affirme, avec une assurance que n'ont même pas les amis les plus décidés du concile de Chalcédoine, que la lettre à Maris n'est point authentique, alors que, dans les actes du concile de Chalcédoine, cette lettre est formellement attribuée à Ibas [1], et que Ibas n'a pas soutenu qu'il n'en était pas l'auteur, dénégation qui lui aurait été cependant très favorable. Mais Vigile veut prouver que les défenseurs des *Trois Chapitres* ne peuvent s'autoriser des votes émis à Chalcédoine par les légats du pape ou par Maxime, évêque d'Antioche. Le vote des légats portait : *Relecta enim ejus epistola, agnovimus eum* (*Ibam*) *esse orthodoxum* ; or, d'après Vigile, le mot *epistola* ne désigne pas ici la lettre à Maris, mais bien la lettre écrite en faveur d'Ibas par les clercs d'Édesse. Cette lettre avait été lue à Chalcédoine, immédiatement avant le vote, et on pouvait jusqu'à un certain point l'appeler l'*epistola* d'Ibas, puisque celui-ci l'avait présentée pour sa justification. Souvent en effet, lorsqu'un homme s'appuie sur certains documents, il dit : « Ce sont là mes documents. »
[910] Le pape Vigile ne désespère même pas d'expliquer dans un autre sens le vote de l'évêque Maxime, qui fait cependant allusion d'une manière si évidente à la lettre à Maris : καὶ ἐκ τοῦ ἀναγνωσθένος δὲ ἀντιγράφου τῆς ἐπιστολῆς, τοῦ προσκομισθέντος παρὰ τοῦ ἀντιδίκου αὐτοῦ, ὀρθόδοξος ὤφθη αὐτοῦ ἡ ὑπαγορία ; c'est-à-dire : « La lecture de la copie de la lettre que ses adversaires lui ont reprochée a prouvé l'orthodoxie de ses sentiments. » Or, les ennemis d'Ibas n'ayant

cipes, prononcé par Ibas, est tout à fait en contradiction avec le sens de la lettre à Maris (?) ; *e*) les premiers juges qui avaient siégé à Béryte et à Tyr disaient qu'Ibas n'avait pas été convaincu d'hérésie ; mais il aurait été facile de l'en convaincre s'il avait reconnu cette lettre, car ses adversaires lui reprochaient précisément (?) ce que cette lettre contenait ; *f*) Ibas dit lui-même qu'après l'union il n'avait pas regardé Cyrille comme hérétique ; or, cette lettre a été écrite après l'union, et Cyrille y est appelé hérétique ; il est donc évident que la lettre ne provient pas d'Ibas (cet argument est sans valeur, car, dans cette lettre, on ne dit pas que Cyrille soit hérétique, on dit simplement que Cyrille a, *antérieurement*, enseigné l'apollinarisme) ; *g*) après la lecture de la lettre à Maris, Ibas avait demandé qu'on lût la lettre des clercs d'Édesse, afin qu'il fût constant que cette lettre ne provenait pas de lui (c'est là une supposition arbitraire du pape Vigile, qui n'est aucunement confirmée par les actes) ; *h*) après la lecture de la lettre à Maris, Ibas avait dit à Chalcédoine : *alienus sum ab his quæ mihi illata sunt*, entendant par là cette même lettre (c'est une erreur, Ibas n'entendait pas par là la lettre, mais bien les diverses accusations portées contre lui).

1. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 242 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 527.

présenté, à l'appui de leurs accusations, que la lettre à Maris, passant sous silence la lettre écrite par les clercs d'Édesse en faveur d'Ibas, celui-ci dut en réclamer la lecture et il est incontestable que Maxime fait allusion à la lettre à Maris. Mais Vigile répond : « Tout ce qui s'est lu à Chalcédoine relativement à Ibas, fait partie des procès-verbaux de Tyr et de Béryte. Or, l'adversaire d'Ibas ayant apporté tous ces procès-verbaux, on a pu dire que la lettre des clercs d'Édesse, qu'il a dû forcément apporter avec les autres documents, quelque intérêt qu'il eût à la cacher, était de ces adversaires. » Vigile établit là en faveur du Ve concile toute une argumentation, que nul n'eût osé soutenir avant lui. Les évêques de ce même concile étaient plus prudents, lorsqu'ils avançaient « que les votes de quelques rares membres du concile ne pouvaient avoir force de loi, » et plus loin : « En réclamant d'Ibas l'anathème sur Nestorius, les Pères de Chalcédoine ont prouvé qu'ils regardaient comme sans valeur ce qu'un ou deux d'entre eux avaient pu dire en faveur de cette lettre, et ces dissidents eux-mêmes se joignirent ensuite aux autres. » Le pape Vigile avait dit dans son premier *Constitutum* : « Il est évident qu'après avoir lu la lettre d'Ibas à Maris, les légats du Siège apostolique tenaient Ibas pour orthodoxe, et que, d'après Maxime d'Antioche, la lecture de cette lettre mettait à découvert les sentiments catholiques d'Ibas ; non seulement les autres évêques n'avaient rien opposé à cela, mais ils y avaient même adhéré. » Le pape Vigile émettait donc, en ce moment, une opinion opposée à celle qu'il avait soutenue antérieurement.

Il prononçait ensuite, dans ce nouvel édit, un anathème développé contre la prétendue lettre d'Ibas à Maris, et contre tous ceux qui soutiennent qu'elle a pu être tenue pour orthodoxe par qui que ce fût à Chalcédoine ; il passe à Théodore de Mopsueste, qu'il déclare [911]
condamnable, avec les écrits de Théodoret contre Cyrille, etc., et il termine en jetant l'anathème contre les *Trois Chapitres*, contre leurs défenseurs et contre quiconqne soutiendra que cette lettre a été regardée comme orthodoxe par le concile de Chalcédoine, ou par quelque membre de cette assemblée [1].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 457-488 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 217-244.

277. Beaucoup d'Occidentaux ne veulent pas reconnaître le V[e] concile œcuménique.

Ayant publié cette lettre, le pape quitta Constantinople pour Rome (été de 554 [1]), mais, pendant le voyage, il tomba malade de la pierre en Sicile, et mourut à Syracuse [7 juin 555] [2]. Son corps fut transporté à Rome [et enterré sur la voie Salaria, dans la petite église Saint-Silvestre, auprès de son prédécesseur Marcel qui reposait en cet endroit depuis deux siècles et demi [3]]. Il eut pour successeur

1. Cf. Noris, *Opera*, t. I, col. 671.

2. La date de la mort de Vigile est marquée avec une précision qui ne laisse aucune place au doute dans le catalogue de Vérone, cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 46. (H. L.)

3. « La mort de Vigile, a écrit M. Duchesne, dans la *Rev. quest. hist.*, t. XXXVI, p. 425 sq., était un assez grave contre-temps pour Justinien. L'autorité de son âge, le souvenir de ses malheurs, la longue résistance qu'il avait faite avant de céder, les mesures réparatrices dont il avait été le promoteur et dont il apportait en Italie les documents officiels, étaient pour le pape défunt des titres au respect et à la confiance de son troupeau. On pouvait beaucoup espérer de lui pour ramener les dissidents. Un successeur n'était pas facile à trouver. A Rome, il est vrai, certaines sympathies désignaient un prêtre appelé Maréas, qui, dans les dernières années, avait eu la direction du clergé, en l'absence du pape. On ne le connaît que par son épitaphe (De Rossi., *Bull. di archeol. crist.*, 1869, p. 20), qui célèbre sa générosité envers les pauvres, sa constance à défendre la tradition de l'Église ou les rites de la confirmation et, si je comprends bien, les décisions du concile de Chalcédoine:

Præsulis in vicibus clausisti pectora sæva
Ne mandata patrum perderet ulla fides.

Ceci n'était pas précisément un titre à l'héritage de Vigile ; néanmoins, le panégyriste de Maréas le représente comme seul digne du pontificat :

Te quærunt omnes, te sæcula nostra requirunt
Tu fueras meritus pontificale decus.

Mais, quand même Maréas eut été un candidat aussi agréable à Justinien qu'à l'auteur de son épitaphe, comme il mourut avant la fin d'août 555, il fallut bien songer à un autre.

« L'empereur avait toujours eu beaucoup d'estime et d'amitié pour Pélage. De tous les clercs romains qui avaient passé par la cour, c'était de beaucoup le plus intelligent et le plus énergique. Son dévouement à l'empire et à l'empereur n'avait pas été ébranlé par les controverses religieuses des dernières années. A Rome on devait avoir conservé le souvenir de sa charité pendant le siège de 546, et du grand rôle qu'il avait joué dans la catastrophe à laquelle il aboutit. C'était évidemment l'homme qu'il fallait. Pourquoi s'était-il avisé de

son ancien diacre, Pélage I[er], que nous avons rencontré apocrisiaire pontifical à Constantinople, et plein de zèle pour faire condamner Origène. Pélage avait, lui aussi, souscrit le *Constitutum* par lequel Vigile s'était prononcé en faveur des *Trois Chapitres*, et il était demeuré à Constantinople à la suite du pape. Il paraît, du reste, avoir changé de sentiment avec le pape Vigile, et, si l'on en croit le *Liber pontificalis*, l'empereur Justinien avait eu la pensée de le substituer à Vigile sur le Siège apostolique [1]. Le pape Vigile ayant cédé, l'empe-

se jeter dans l'opposition et de faire des éclats qui le rendaient impossible ?

« Impossible était un mot dont Justinien ne faisait, pour son compte personnel, qu'un usage très rare. Il s'entêta à faire de Pélage un pape et se mit tout d'abord en devoir de le convertir. Il y réussit. Ici, certaines personnes ne manqueraient pas de faire intervenir la grâce divine qui toucha le cœur obstiné du diacre romain, illumina son esprit et lui fit voir une sentence inspirée par le Saint-Esprit dans un décret contre lequel il bataillait depuis dix ans, en dépit de l'empereur, du concile et du pape. Mais je croirais profaner la grâce divine en l'attachant aux lèvres de Justinien et le chemin de Damas en le cherchant dans le labyrinthe des *Trois Chapitres*. Justinien fit entendre à Pélage que lui seul pouvait être pape, mais que, pour devenir pape, il fallait suivre la voie tracée par Vigile et condamner ce qu'il avait condamné. Pélage n'avait pas besoin de longs raisonnements pour comprendre cela. Il s'exécuta... prit la plume, signa les décrets attaqués par lui un an auparavant et partit pour prendre le gouvernement de l'Église de Rome. » (H. L.)

1. Tandis que Vigile donnait pour la dernière fois le spectacle de ses tergiversations, Pélage était enfermé, — probablement dans un monastère — et se montrait plus animé que jamais contre les *Trois Chapitres*. Dans ce but il rédigeait libelle sur libelle, étrange littérature dans laquelle l'auteur jetait feu et flamme contre tout et contre tous, sauf contre l'artisan des maux de l'heure présente, l'empereur Justinien. Le pape n'avait pas le même bonheur et son futur successeur ne le ménageait guère, ni son conseil auquel il imputait — c'est classique — toutes les résolutions du pontife vieilli et malade. On est moins surpris de tout cet emportement quand on sait que Pélage et Justinien étaient d'accord. Pélage s'indignait sur commande. La première de ses protestations, dirigée spécialement contre le dernier *Constitutum*, celui de 554, avait été rédigée à la demande de l'empereur, ainsi que Pélage lui-même nous l'apprend. C'était une sorte de justification opposée à Vigile qui menaçait de le condamner (*Neues Archiv.*, t. v, p. 568) ; une autre pièce, écrite par Pélage au nom de son collègue Sarpatus, emprisonné avec lui, avait suivi de près la précédente. Ainsi lancé, Pélage aborda un travail de longue haleine, divisé en six livres. Il faut induire de là que la cour lui avait fait communiquer les procès-verbaux du concile, au moins ceux des v[e] et vi[e] sessions qui concernaient spécialement l'affaire des *Trois Chapitres*, puisque Pélage y discute et y combat les décisions du concile tout en se servant beaucoup, il le reconnaît lui-même, de l'ouvrage de Facundus d'Hermiane et en manipulant le *Constitutum* de 553 « avec une familiarité qu'autorisait sans doute un droit de paternité. »

reur avait modifié ce plan ; mais Pélage fut soupçonné d'avoir trahi Vigile, de l'avoir fait opprimer par l'empereur ; aussi la plupart des évêques de l'Italie et beaucoup de clercs et de laïques de Rome ne voulurent-ils avoir avec lui aucune communication [1], et il n'y eut à son sacre que deux évêques qui l'ordonnèrent avec l'assistance
[912] d'un prêtre (16 avril 556) [2]. Cet état de choses le décida à exposer sa défense et sa justification, d'une manière solennelle, dans l'église de Saint-Pierre à Rome, lorsqu'il prit le pouvoir [3].

Quoique Vigile et son successeur eussent reconnu le Ve concile, beaucoup d'Occidentaux persistèrent dans leur opposition contre cette assemblée [4]. Ce fut probablement à cette époque qu'un certain nombre d'évêques adressèrent à l'empereur un mémoire dans lequel ils déclaraient très énergiquement que la condamnation des *Trois Chapitres* n'avait pas de raison d'être, et qu'en la prononçant

Cet écrit de Vigile a été retrouvé par M. Duchesne dans un manuscrit de la bibliothèque d'Orléans (cf. *Bulletin critique*, t. v, p. 96) ; il fut composé sur la fin de 554 ou le début de l'année suivante. (H. L.)

1. L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 428. (H. L.)

2. On rassembla tant bien que mal quelques fonctionnaires faméliques et des clercs à tout faire pour procéder à un simulacre d'élection ; mais la bonne société, les gens de bien, ceux qui croient l'être et ceux qui veulent l'être, n'avaient pas assez d'horreur pour le nouveau pape. Le *Liber pontificalis*, n. 109, résume ainsi cette situation : *Monasteria et multitudo religiosorum, sapientium et nobilium subduxerunt se a communione ejus.* L'épiscopat italien ne manifestait pas moins d'éloignement. Quand il s'agit de consacrer le nouveau pape, on ne parvint pas à trouver trois évêques strictement requis par les canons, on dut se contenter de deux, les titulaires de Pérouse et de Ferentino, un simple prêtre représenta l'évêque d'Ostie, consécrateur-né de l'évêque de Rome. La cérémonie s'accomplit, sous la protection de Narsès, le jour de Pâques, 16 avril 556. (H. L.)

3. *P. L.*, t. LXIX, col. 339. Cette profession de foi contenait une protestation d'attachement aux quatre premiers conciles œcuméniques, spécialement au concile de Chalcédoine. Le pape ensuite faisait sienne la doctrine exprimée dans les lettres des papes Célestin, Sixte, Léon et leurs successeurs jusqu'à Jean II et Agapet. Il enseignait ce qu'ils avaient enseigné et recevait ceux qu'ils avaient reçus « et surtout les vénérables évêques Ibas et Théodoret. » Du pape Vigile, du concile de 553, de l'empereur et de ses édits, il n'était pas question. On ne sait pas ce que Justinien pensa de ce morceau dans lequel on condamnait les *Trois Chapitres* en canonisant Ibas et Théodoret et en gardant le silence sur Théodore de Mopsueste. Peut-être Justinien était-il tacitement d'accord, cette fois encore, avec Pélage. Quoi qu'il en soit, l'affaire n'eut pas de suite. (H. L.)

4. Pélage le prit de haut et fit grande figure. Il considéra sa signature comme valant toutes les adhésions épiscopales et n'admit pas qu'on réclamât

on avait simplement voulu donner satisfaction aux monophysites. On ne sait à quelle province appartenaient ces évêques : car nous ne possédons plus leur mémoire ; nous n'avons que la réponse détaillée et acerbe de l'empereur, découverte au siècle dernier, dans la bibliothèque des Médicis à Florence ; elle ne porte pas d'adresse spéciale [1]. Nous voyons, par le début de cette réponse, que le mémoire avait été envoyé par des évêques : car Justinien se plaint de ce qu'ils se sont séparés des autres évêques, et se sont orgueilleusement comparés aux Apôtres. L'empereur réfute ensuite toutes leurs objections touchant l'anathème contre les *Trois Chapitres*, et montre que cette condamnation est fondée et ne va pas à l'encontre du concile de Chalcédoine. (En cet endroit, l'empereur copie une partie de son ὁμολογία πίστεως.) Il ajoute que le mémoire des évêques renferme des hérésies, et leur reproche surtout d'avoir qualifié d'obscurs les anathèmes de Cyrille qui n'auraient été bien compris que grâce à la lettre d'Ibas. Justinien parle ensuite d'un docteur impie, qui a induit en erreur les auteurs du mémoire et qui a répandu l'hérésie dans une région où, jusqu'ici, jamais hérétique n'avait pénétré. Au sujet, dit-il en terminant, des conseils que ces évêques donnaient à l'empereur dans leur lettre, pour lui indiquer ce qu'il avait à répondre aux Égyptiens (l'Égypte était le siège principal des monophysites), le mieux était de chercher d'abord à s'améliorer eux-mêmes, et, si l'empereur voulait faire ce qu'ils disaient, il ne réussirait qu'à changer les Égyptiens en [913] nestoriens et en théodoriens.

Mémoire et Réponse ont peut-être quelque rapport avec le fait raconté par Victor de Tonnenna, qu'en 554 ou 555, Frontius, métropolitain de Salone, en Dalmatie, cité à Constantinople pour avoir défendu les *Trois Chapitres*, fut banni dans la Thébaïde ; les hérétiques ordonnèrent Pierre à sa place [2]. Par ces hérétiques, Victor, qui avait tant souffert pour la cause des *Trois Chapitres*, désigne les partisans du Ve concile et rien n'empêche d'admettre que

des évêques d'Italie, de Gaule et d'Espagne une condamnation explicite des *Trois Chapitres*. L'affaire heureusement terminée ne regardait que l'Orient, pour la trancher il avait fallu, vu sa gravité, recourir à l'épiscopat d'Occident, suffisamment représenté par le pape qui n'avait à rendre compte à personne des détails de sa conduite. (H. L.)

1. Elle a été imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 589-646, et elle manque dans Hardouin.

2. Victor de Tonnenna, *Chron.*, ad ann. 554.

les évêques de l'Illyrie occidentale sous la présidence de Frontinus, aient rédigé ce mémoire à l'empereur, qui, dans sa réponse, donna au métropolitain le nom de docteur impie, et l'exila. Nous avons pu apprécier déjà le zèle des Illyriens et des Dalmates en faveur dès *Trois Chapitres* [1].

Lorsque le pape Vigile adhéra au Ve concile œcuménique, presque tous les évêques africains étaient opposés à cette assemblée ; mais, au rapport de Victor de Tonnenna, cette opposition faiblit, à partir de l'année 559. En cela le rôle principal appartint à Primosus de Carthage, primat de l'Afrique latine, qui, comme nous l'avons vu, prononça l'anathème contre les *Trois Chapitres*, dès son entrée en charge. Pour ce motif, la plupart des autres évêques de la province se séparèrent de lui ; mais deux de ses amis, les évêques Rufin et Vinus, parvinrent à persuader leurs collègues de la Proconsulaire de renouer, peut-être dans un concile, les relations ecclésiastiques avec Primosus et les autres adversaires des *Trois Chapitres*. Les évêques de la province de Numidie suivirent presque aussitôt cet exemple, et vinrent à Carthage, pour être rétablis de nouveau en communion avec Primosus. Quelques rares évêques refusèrent cependant de faire leur paix avec Primosus, qui les en punit par les coups, la prison et l'exil. Parmi eux se trouvaient Victor de Tonnenna, Théodose de Cabarsusa, Donat, Brumasius, Musicus et Chrysonius. Après diverses pérégri-
[914] nations d'exil ou de prison ils furent internés dans des monastères [2].

1. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 76 sq., a supposé que ce mémoire provenait du clergé romain, et que ce « docteur impie » n'était autre que le pape Vigile.

2. L'Afrique fit une opposition fanatique. Après que Vigile eut promulgué le second *Constitutum*, celui de 554, elle l'excommunia comme prévaricateur. Primasius d'Hadrumète ne fut pas mieux traité. Cédant comme Vigile, il ccaepta de l'empereur le titre, devenu vacant par la mort de Boethus, de primat de Byzacène, les évêques de sa province refusèrent de le reconnaître et le condamnèrent en concile. La Proconsulaire et la Numidie rompirent avec Primosus de Carthage qui n'était à leurs yeux, tant que vivait Reparatus, qu'un intrus. Le pouvoir civil se chargea de porter la conviction dans les consciences récalcitrantes. A force de brutalités, il y parvint. Pendant qu'on rouait de coups, qu'on exilait, qu'on emprisonnait les plus mauvaises têtes, on négociait avec les évêques véreux et au moyen de deux d'entre eux on décidait la plupart des prélats de la Proconsulaire à renouer les relations avec Primosus l'intrus. Ceci se passait en 554. L'année suivante, le concile de Numidie fit sa soumission entre les mains de l'évêque de Carthage. Mais on n'obtenait

278. Le schisme de la Haute-Italie. La Tuscie et la Gaule se prononcent également contre le Ve concile.

Les lettres du pape Pélage Ier nous donnent d'importants renseignements sur la suite de l'affaire des *Trois Chapitres* [1] ; elles nous apprennent que, dans toute la Haute-Italie, à l'ouest les évêques de la Ligurie et de l'Émilie, à l'est ceux de la Vénétie et l'Istrie refusèrent formellement la communion du Saint-Siège, à cause de la question des *Trois Chapitres* et du Ve concile œcuménique. A la tête des évêques de l'est de la Haute-Italie, se trouvaient Paulin d'Aqui-

ces résultats qu'à l'aide d'un redoublement de rigueurs contre ceux qui ne se soumettaient pas. L'un des plus signalés d'entre ceux-ci était Victor, évêque de Tonnenna en Proconsulaire, l'auteur d'une *Chronique* fort utile. Tour à tour emprisonné au Mandrakion, exilé aux îles Baléares, Victor se montrait irréductible. Cette fois on le relégua en Égypte d'où il ne revint jamais. Primasius d'Hadrumète, devenu primat de Byzacène, avait oublié sa glorieuse conduite passée. Il procédait par la rigueur et la confiscation contre des adversaires qui avaient été ses compagnons. On avait fait place nette, mais on ne pouvait lutter contre l'écriture ainsi qu'on avait lutté contre les hommes. Du fond de leurs retraites Facundus et Victor de Tonnenna lançaient des écrits incendiaires qui soulevaient encore quelques essais de résistance. Mais la mort fauchait chaque année dans les rangs des indomptables. En 557, l'abbé Félix de Gillitanus mourut dans sa prison de Sinope ; en 558, Primasius d'Hadrumète périt misérablement ; en 563 Reparatus mourut à Euchaïa. Dès avant 560, Pélage Ier, dont les jours étaient comptés, déclarait que « l'Afrique, l'Illyrie, l'Orient avaient condamné les *Trois Chapitres* » et que « c'était folie de s'écarter d'une telle sentence pour suivre quelques colporteurs de fausses nouvelles. » En 564, Facundus d'Hermiane cependant s'agitait encore. Il fut, avec son compagnon d'exil Théodore et quatre prélats africains, mandé à Constantinople devant le patriarche et l'empereur ; comme tous six tenaient bon, on les interna dans divers monastères de la capitale. (H. L.)

1. L'Italie était alors partagée en quatre obédiences métropolitaines ou primatiales. C'étaient le diocèse de Rome, comprenant toutes les provinces péninsulaires depuis la Tuscie et la Flaminie, c'est-à-dire depuis Luni et Ravenne avec les trois îles de Corse, Sardaigne et Sicile. Les deux circonscriptions métropolitaines de Milan et d'Aquilée se partageaient l'Italie du Nord jusqu'à la frontière franque, laissant cependant en dehors la province d'Émilie. Celle-ci formait une quatrième circonscription, mais sans métropolitain pris dans les rangs de son épiscopat. Les évêques d'Émilie étaient soumis au siège de Ravenne qui ne jouissait point, comme ceux de Milan et d'Aquilée, du privilège de l'autocéphalie, mais ressortissait au diocèse métropolitain du pape. (H. L.)

lée, métropolitain supérieur de la Vénétie de l'Istrie, et d'une partie de l'Illyrie, de la Rhétia II et du Noricum ; les évêques de l'ouest étaient sous la juridiction de l'archevêque de Milan [1]. Le pape envoya des clercs romains dans ces pays pour décider ces évêques à communiquer de nouveau avec l'Église romaine, et pria Narsès, qui commandait dans la Haute-Italie, de mettre le bras séculier au service de l'Église pour ramener les dissidents. Il importait surtout d'envoyer à Constantinople les évêques de Milan et d'Aquilée, principaux fauteurs du désordre, afin que l'empereur prît des mesures à leur sujet. Pélage se plaint vers ce temps (epist. v) d'un concile schismatique tenu à Aquilée, pour la condamnation du V[e] concile, tandis que, d'après la règle traditionnelle de l'Église, lorsqu'il s'élevait des doutes au sujet d'un concile général, il fallait en chercher la solution auprès du Siège romain, et non pas auprès d'un synode provincial [2]. Nous n'avons pas d'autres détails sur ce concile schis-
[915] matique ; mais il est probable qu'il a eu lieu en l'année 554 ou 555, et il ne faut pas le confondre avec un autre concile tenu également à Aquilée, et dont parle Béde [3].

La sixième lettre de Pélage I[er] nous apprend que les évêques de Toscane refusèrent de communiquer avec le pape, le regardant comme hérétique, à cause de sa condamnation des *Trois Chapitres*. Il chercha à les apaiser, protesta de son orthodoxie et adressa même à tout le peuple chrétien une circulaire accompagnée d'une profession de foi. Son orthodoxie ayant été également mise en question dans les Gaules, il écrivit, dans ce même but, deux lettres à Childebert, roi des Francs. La seconde de ces lettres contenait une profession de foi [4].

1. Cf. Wiltsch, *Kirchliche Geographie und Statistik*, t. I, p. 234, 236. La *Rhetia II* appartenait aussi au diocèse d'Aquilée ; c'est ce que nous voyons par une lettre des évêques qui en faisaient partie à l'empereur Maurice, dans Mansi, *op.cit.*, t. X, col. 463.

2. Pelagii I, *Epistolæ*, II, III, IV, V, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 712 sq., et les fragments de plusieurs lettres de ce pape éditées par Holstenius, *Ibidem*, col. 730 sq. Rubeis (de Rossi) a déjà prouvé, dans ses *Monumenta Ecclesiæ Aquileiensis*, p. 204 sq., qu'en réalité ces quatre lettres et ces quatre fragments ne formaient que trois lettres, et Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 337, a suivi ce sentiment. Ces lettres et ces fragments ne se trouvent pas dans Hardouin.

3. Celui-ci n'eut lieu qu'en l'an 700 sous le pape Sergius. Cf. Ballerini, dans Noris, *Opera*, t. IV, col. 963 ; Rubeis, *op. cit.*, p. 216 ; Walch, *op. cit.*, t. VIII, p. 381, 335. Ce concile est mentionné par Bède, *Liber de sex ætatibus, P. L.*, t. XC, col. 569, et Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 115, à l'année 698.

4. Pélage I[er], *Epistolæ*, VI, VII, X, XVI, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 716, 717,

Lorsque Pélage Ier mourut [le 4 mars 561] [1], et l'empereur Justinien en novembre 565, l'opposition avait déjà notablement perdu de sa force. Pour achever de la désarmer, l'empereur Justin II publia un édit analogue à l'*Hénotique*, dans lequel il cherchait à démontrer que toute la controverse était, au fond, de peu d'importance. Cet édit, qui nous a été conservé par Évagrius, ordonne de ne plus se quereller au sujet de personnes ou de syllabes. Par les « personnes » l'empereur fait évidemment allusion à Théodore de Mopsueste, ainsi qu'à Théodoret et à Ibas, par les « syllabes » il a probablement en vue la discussion qui s'était élevée dans les dernières années de Justinien, pour savoir si le corps de Jésus-Christ était corruptible ou incorruptible ; tout le différend portait sur l'emploi des mots φθαρτὸς ou ἄφθαρτος. Évagrius fait lui-même la remarque suivante : « Comme cet édit visait surtout à maintenir le *statu quo* alors existant dans l'Église, aucun des sectaires ne vint à résipiscence. »

279. Victoire des Longobards ; ceux de Milan reviennent en partie à l'union.

A quelque temps de là, en 568, les Longobards, conduits par Alboin, s'emparèrent de toutes les provinces de la Haute-Italie, et un grand nombre de sièges épiscopaux de ces pays, occupés par des schismatiques, tombèrent en leur pouvoir, entre autres les deux grandes métropoles de Milan et d'Aquilée ; Paulin d'Aquilée se réfugia, emportant avec lui le trésor de l'Église, à Grado, dont il occupa le siège (Grado était une petite île appartenant encore à l'empereur, et non loin de Trieste) [2]. Après la prise de Milan par Alboin, en septembre 569, son évêque Honorat se réfugia à Gênes, où [916]
l'ennemi n'avait pas encore pénétré. Mais les villes qui ne furent pas prises, et celles qui le furent, persistèrent avec la même opiniâtreté dans leur séparation avec Rome et dans leur rejet du Ve concile œcuménique. Toutes les espérances d'union commençaient donc à s'évanouir, lorsque, après la mort d'Honorat de Milan, survenue en 570,

722, 728. Hardouin n'a inséré que cette dernière lettre, *op. cit.*, t. III, col. 331.

1. Sur cette date, cf. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 428, note 3.

2. *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, au mot *Aquilée*. (H. L.)

la majorité des clercs de Milan (réfugiés à Gênes) lui donna pour successeur Laurent II, tandis que les clercs restés à Milan choisirent un certain Fronto. Pour l'emporter sur son compétiteur, Laurent II renoua des relations avec Rome en 571, et fit remettre au pape Jean III une adhésion des plus précises (*districtissimam cautionem*, dit le pape saint Grégoire le Grand [1]). C'est ce que nous apprennent deux lettres de saint Grégoire le Grand à l'archevêque Constantin, successeur de Laurent [2]. Nous voyons même par ces lettres ce que contenait cette *cautio* ; elle demandait d'abord la reprise des relations ecclésiastiques avec Rome, et liait l'évêque Laurent de telle sorte, qu'il lui était impossible à l'avenir d'affirmer par serment qu'il n'avait pas anathématisé les *Trois Chapitres*. Cette *cautio* renfermait donc une transaction au sujet de l'anathème sur les *Trois Chapitres* ; elle fut signée, non seulement par l'évêque Laurent, mais encore par plusieurs autres *viri nobilissimi*, aussi bien du côté de l'évêque que du côté du pape ; elle fut également signée par saint Grégoire le Grand, qui était alors *prætor urbanus* à Rome [3]. Cette soumission des clercs de Milan dut être acceptée par un plus grand nombre encore lorsque, après la mort de son compétiteur Fronto, Laurent reprit tranquillement possession de son siège, et fut reconnu par ceux de son troupeau qui étaient revenus à Mi-
[917] lan [4].

280. Tentative d'union avec le siège de Grado.

A la même époque, on tenta, dans l'est de la Haute-Italie, de réconcilier avec l'Église les évêques schismatiques de la Vénétie et de l'Istrie, et en particulier ceux qui étaient soumis à l'empereur. A leur tête se trouvait Élie, archevêque d'Aquilée, à Grado (le titre d'archevêque d'Aquilée avait été conservé, même après la translation du siège) ; Smaragde, exarque impérial en Italie, employa

1. Cf. Noris, *Opera*, t. I, col. 693-703.
2. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IV, epist. II et XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 669, 712, et dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1157, 1181, où les lettres sont classées d'après l'ancien ordre (l. III, epist. II et XXXVII).
3. *Epist.*, l. IV, epist. II, *P. L.*, t. LXXVII, col. 669 Cf. Ballerini, dans Noris, *Opera*, t. IV, col. 971 sq.
4. Noris, *Opera*, t. I, col. 694.

aussitôt des mesures de rigueur. Les schismatiques portèrent leurs plaintes à l'empereur de Byzance Maurice (582-602), lequel ordonna immédiatement à Smaragde de ne plus molester, à l'avenir, les évêques au sujet de l'union [1]. Le pape Pélage II chercha, en même temps que Smaragde, à atteindre le même but ; mais il se servit de moyens plus pacifiques, et envoya à Élie et à ses suffragants des lettres et des députés pour les engager à entrer dans l'union. Il réclama la réunion, à Rome ou à Ravenne, d'un colloque sur cette question, et chercha par tous les moyens à se purger de toute accusation touchant son orthodoxie [2]. On a soutenu à tort, qu'Élie avait célébré, à Grado, en 579, un concile relatif à la translation de son siège d'Aquilée à Grado ; du moins les prétendus actes de ce concile sont apocryphes [3], car ils supposent que le concile s'est tenu avec l'assentiment du pape, et en présence d'un légat romain, tandis qu'à cette époque Élie n'était pas en communion avec Pélage.

Lorsque Élie mourut en 586, et que Sévère lui eut succédé sur le siège de Grado, l'exarque impérial Smaragde renouvela sa tentative d'union, et amena de force à Ravenne l'archevêque Sévère et trois de ses suffragants. Si les schismatiques n'ont pas exagéré, il les y retint prisonniers et leur fit souffrir toutes sortes de mauvais [918]
traitements, les menaçant même de l'exil, jusqu'à ce qu'enfin ils consentissent à entrer en communion avec Jean, évêque de Ravenne, qui avait anathématisé les *Trois Chapitres*, et se trouvait par conséquent en union avec Rome. Lorsque, l'année écoulée, ils revinrent à Grado, les fidèles les traitèrent comme des apostats, et ne voulurent plus communiquer avec eux, jusqu'à ce que, dans un concile composé de dix évêques et célébré à Mariano ou Marano, en Frioul, sur les bords de la mer Adriatique, Sévère revînt à ses erreurs et renouvelât le schisme [4].

1. Voyez la lettre synodale écrite plus tard par les évêques de l'Istrie, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 464.

2. Voyez les deux lettres du pape Pélage II (elles sont à proprement parler l'œuvre de son diacre saint Grégoire le Grand) dans Mansi, *op. cit.*, t. ix, col. 891-899, 433 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 414. Cf. Noris, *op. cit.*, t. i, col. 710 sq.

3. Ils se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, col. 923 sq., et ils y sont déclarés apocryphes, à la col. 927 ; cette opinion a été partagée par Rubeis, *Monum. Eccles. Aquil.*, p. 237 sq. , et par Walch, *op. cit.*, p. 364. Noris, *Opera*, col. 704, a défendu ce synode ; mais les Ballerini l'ont réfuté, en prouvant qu'en réalité l'assemblée n'avait pas eu lieu. Noris, *Opera*, t. iv, col. 1055 sq.

4. Paul diacre, *De gestis Longobard.*, l. III, c. xxvi, *P. L.*, t. xcv, col. 527,

281. Saint Grégoire le Grand s'emploie pour l'union. Conciles schismatiques.

Dès que saint Grégoire fut monté sur le siège pontifical, le 3 septembre 590 [1], il employa tous ses soins à rétablir la paix de l'Église et obtint de l'empereur Maurice un ordre pour que Sévère d'Aquilée (Grado) et ses suffragants fussent appelés à Rome pour un colloque pacifique [2]. Afin de parer ce coup, les sectaires tinrent immédiatement deux conciles. Sévère et les évêques schismatiques de la Haute-Italie dépendant de l'empereur, se réunirent à Grado, et ceux qui étaient soumis aux Longobards se réunirent en une autre localité, qui n'est pas désignée : car, par crainte de leur gouvernement, il leur sembla prudent de ne pas approcher trop des fonctionnaires impériaux. Nous avons, de ces deux conciles, d'abord une lettre adressée à l'empereur Maurice, et signée par dix évêques de
[919] la Vénétie et de la Rhétie IIe : Ingénuinus de Sében [3], Agnellus de Trente, Junior de Vérone, etc. [4]. Ils disent que « le pape Vigile et presque tous les évêques avaient déjà déclaré qu'il était tout à fait condamnable de porter l'anathème contre les *Trois Chapitres*. Vigile en particulier, avait déclaré, dans un édit publié dans toutes les provinces, que quiconque se permettrait un pareil anathème, encourrait l'excommunication (ils ignoraient complètement l'ordonnance ultérieure du pape Vigile). Sans doute plusieurs évêques s'étaient laissé autrefois gagner par l'empereur et avaient souscrit à l'anathème, mais, pour eux, ils avaient suivi l'enseignement donné par Vigile, et s'en étaient tenus inébranlablement aux décrets de Chalcédoine, et avaient rom-

et la seconde lettre des évêques de l'Istrie, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 446. Cf. Noris, *Opera*, t. I, col. 713-716; Ballerini, *ibid.*, t. IV, col. 973 sq. ; Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 392, 365.

1. Son prédécesseur Pélage II était mort le 8 février 590, mais, à cause de la peste, le siège pontifical était resté vacant pendant sept mois.

2. S. Grégoire, *Epist. ad Severum*, l. I, epist. XVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 491 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1038.

3. L'évêché de Sében fut ensuite transporté à Brixen, et l'église de Brixen célèbre encore la fête de saint Ingénuinus. Noris, *Opera*, col. 740 suppose qu'Ingénuinus s'est plus tard réconcilié avec Rome.

4. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 463 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 524.

pu toute communion avec ceux qui condamnaient les *Trois Chapitres.* Ils racontaient, en outre, toutes les tentatives faites pour amener leurs collègues, encore soumis à l'empereur, à reconnaître l'anathème porté contre les *Trois Chapitres* et tout ce que le gouverneur Smaragde avait fait souffrir à l'archevêque Élie et à son successeur Sévère ; comment enfin le pape Grégoire avait voulu tout récemment faire venir Sévère à Rome. L'édit impérial, contenant cet ordre, était certainement apocryphe ; mais ils n'en avaient pas été moins troublés jusqu'au fond de l'âme, parce que leur métropolitain Sévère devait par là se soumettre au jugement du pape qui était lui-même partie dans la question, et dont eux et leurs prédécesseurs avaient refusé la communion. Ils avaient demandé à leur archevêque de ne prendre sans eux aucune décision, dans cette affaire qui leur était commune, craignant qu'il ne cédât. Lorsque les troubles suscités par les guerres seraient finis, ils iraient eux-mêmes donner des explications à Constantinople, au sujet de leur communion ecclésiastique, car il convenait de résoudre la difficulté par un concile tenu en présence de l'empereur. » A la fin, ils menaçaient de se séparer de la métropole d'Aquilée, si l'empereur forçait Sévère à céder. Ils feraient, ajoutaient-ils, cause commune avec les évêques des Gaules, comme l'avaient fait d'autres Églises, celles de Salzbourg, d'Augsbourg, etc. dans lesquelles des prêtres avaient été intronisés par des évêques francs.

Nous n'avons aucun document d'un autre concile tenu par les schismatiques à Grado, sous la présidence de Sévère ; mais nous savons, par une lettre de l'empereur au pape, que ce concile et Sévère firent remettre des présents à l'empereur et envoyèrent des députés à Constantinople. Maurice accéda à leurs prières et ordonna au pape de laisser ces évêques en paix jusqu'à ce que la [920]
tranquillité fût revenue en Italie, et que les autres évêques de l'Istrie et de la Vénétie eussent été réintégrés dans leurs anciens sièges, c'est-à-dire fussent de nouveau soumis à l'empire [1]. En conséquence, Grégoire dut renoncer à agir avec vigueur [2], du moins aussi longtemps que Romanus, homme paresseux, avide et ennemi personnel du pape, fut exarque de l'Italie [3]. Grégoire chercha, à extirper le schisme et à procurer la paix générale ; dans ce but,

1. La lettre de l'empereur au pape se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 467 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 527.

2. S. Grégoire, *Epist.*, l. II, epist. XLVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 583.

3. Noris, *Opera*, t. I, col. 525-527.

il écrivit un grand nombre de lettres, entre autres celle qui, dans ses œuvres, porte ordinairement le titre *Ad episcopos Hiberniæ*[1]. Le début de cette lettre prouve qu'elle était adressée à des schismatiques ayant eu beaucoup à souffrir pour n'avoir pas voulu reconnaître le Ve concile. Afin de les convertir, le pape Grégoire leur envoya le livre de son prédécesseur Pélage (c'est-à-dire la troisième lettre écrite par ce pape)[2]. Du titre de la lettre on a voulu conclure qu'il y avait eu également un schisme en Irlande au sujet des *Trois Chapitres*, mais une lettre de saint Colomban au pape Boniface, prouve que Colomban n'avait eu connaissance du schisme, au sujet des *Trois Chapitres*, qu'à son arrivée dans la Haute-Italie ; en Irlande, ce schisme était tout à fait inconnu[3]. Aussi, beaucoup ont-ils pensé qu'au lieu de *Hiberniæ* il fallait lire *Istriæ* ; toutefois comme les bénédictins de Saint-Maur ont assuré que ni l'un ni l'autre de ces deux mots ne se trouvent dans les anciens manuscrits, les Ballerini ont prétendu, avec raison, que la lettre du pape Grégoire était une *epistola encyclica*[4].

Après la mort de Romanus, Callinicus fut nommé exarque de l'Italie, l'empereur défendit de molester les Istriens ; mais le général Basile, ami de Grégoire, le soutint dans ses tentatives pour ramener l'union, et plus encore Smaragde, lorsque, en 602, il fut de nouveau nommé exarque de l'Italie. L'île de Capru la (Caorle, près de Venise) se réconcilia avec l'Église et obtint un évêque catholique[5]. Quelque temps après, d'autres évêques de l'Istrie, Providentius, Pierre et Firmin de Trieste, se réconcilièrent aussi avec l'Église[6].

282. L'union de la province de Milan est reconnue et développée.

[921]

Saint Grégoire le Grand obtint de meilleurs résultats encore dans l'ouest de la Haute-Italie. Laurent II, évêque de Milan, était

1. S. Grégoire, *Epist.*, l. II, epist. LI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 592 auparavant II, XXXVI.)
2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 433 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 421.
3. *Biblioth. Patrum*, Lugduni, t. XII, p. 28 sq. ; Walch, *op. cit.*, p. 362.
4. Noris, *Opera*, éd. Ballerini, t. IV, col. 776 sq. ; Walch, *op. cit.*, p. 348 sq.
5. Noris, *Opera*, t. I, col. 728 sq.
6. S. Grégoire, *Epist.*, l. V, epist. LI ; l. XII, epist. XXXIII, et XIII, 33, *P. L.*, t. LXXVII col. 779, 1243, 1283 dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1231 ; t. X, col. 331, 364 ; Noris, *Opera*, t. I, col. 732.

mort dans la communion de l'Église romaine ; la partie du clergé qui se trouvait encore à Milan lui donna pour successeur le diacre Constantin, et imforma de cette élection le pape saint Grégoire le Grand. Le pape envoya aussitôt à Gênes le sous-diacre Jean s'assurer si les clercs de Milan réfugiés dans cette ville étaient satisfaits de l'élection de Constantin ; s'ils l'étaient, ils devaient le faire sacrer par les évêques de la province, avec l'assentiment du pape. C'est ce qui eut lieu ; le nouvel évêque se trouva avec Grégoire dans les rapports les plus amicaux, et obtint de lui le *pallium* [1]. Peu de temps après, le pape apprit que trois suffragants de Constantin avaient rompu la communion avec lui, parce qu'il avait approuvé la condamnation des *Trois Chapitres* et donné, dans ce sens, une *cautio* écrite pour le même motif. Théodelinde, la célèbre reine des Longobards, s'était séparée de la communion de Constantin. C'est pourquoi en 594, le pape envoya, des ambassadeurs en Lombardie, avec une lettre pour la reine, et deux lettres pour Constantin. Il déclarait, dans ces dernières, que l'évêque n'avait donné, ni par écrit ni de vive voix, de *cautio* [922]
au sujet des *Trois Chapitres*, que d'ailleurs il n'en avait pas eu besoin, car le pape avait, sans cette garantie, toute confiance en lui. Dans la lettre à Théodelinde, Grégoire proteste de son orthodoxie, assure que sous Justinien (c'est-à-dire lors du Ve concile) on n'a rien fait d'opposé au concile de Chalcédoine, et il exhorte la princesse à rentrer en communion avec Constantin, dont elle avait appris l'ordination avec tant de plaisir [2]. Peu de temps après, l'archevêque Constantin écrivit au pape qu'il n'avait pas osé remettre à la reine la lettre qui lui était destinée, parce qu'il y était question du Ve concile ; aussi priait-il le pape de lui envoyer une autre lettre. Grégoire le fit, et se contenta, dans cette nouvelle lettre, de protester énergiquement de son attachement aux quatre saints conciles [3]. Constantin disait encore au pape que l'évêque et les habitants de Brescia lui avaient demandé d'affirmer par serment qu'il n'avait pas anathématisé les *Trois Chapitres*. Grégoire le fortifia dans la pensée de ne pas prêter ce serment, car son prédécesseur Laurent ne l'eût certainement pas prêté, et n'eût pas oublié les

1. S. Grégoire, *Epist.*, l. III, epist. XXIX et XXX, *P. L*, t. LXXVII, col. 626, 627.
2. S. Grégoire, *Epist.*, l. VI, epist. II, III, IV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 795, 796, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1157 sq.
3. S. Grégoire, *Epist.* l. VI, epist. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 828 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1178.

juramenta de sa *cautio*. Toutefois, pour tranquilliser les habitants de Brescia, il devait déclarer par écrit qu'il n'avait lésé en rien la foi du concile de Chalcédoine, et qu'il ne recevrait dans sa communion aucun de ceux qui auraient osé y porter atteinte ; qu'il condamnait tous ceux qui condamnaient le concile de Chalcédoine, et qu'il reconnaissait tous ceux qui reconnaissaient ce concile [1]. Ainsi, non-seulement le pape ne parla pas du V[e] concile et des *Trois Chapitres* à la reine des Longobards, mais il exigea que Constantin fît complètement silence sur ces points, et ne songeât qu'à travailler à la « réunion avec Rome, » prévoyant bien que le temps calmerait toutes les discussions. En effet, le schisme se termina à cette époque, même dans l'ouest, et dans l'est il ne traîna que peu de temps une existence précaire.

283. Fin du schisme.

Peu après la mort du pape saint Grégoire le Grand (en 604), mou-
[923] rut aussi, en 607, Sévère, le chef des schismatiques de l'Istrie et de la Vénétie, de la Rhétie II[e], etc., et le siège d'Aquilée-Grado fut occupé par Candidien, qui fit sa paix avec Rome. Les suffragants d'Aquilée, dont les sièges dépendaient de l'empire romain, rentrèrent aussi, de gré ou de force, dans l'union ; mais les métropolitains qui dépendaient du roi des Longobards et du duc de Frioul, se séparèrent de Candidien et s'érigèrent en patriarcat d'Aquilée ; car, pour bien montrer qu'ils se séparaient de Rome, ils avaient osé mettre en avant ce grand nom de patriarcat. C'est probablement à cette occasion que les papes accordèrent aux évêques de Grado le titre de patriarches, pour que ceux qui avaient fait leur paix avec Rome ne parussent pas inférieurs à leurs collègues schismatiques [2]. Il y eut donc deux patriarcats dans la Haute-Italie : Aquilée-Grado, souvent appelé Grado, patriarcat des catholiques-unis, et Aquilée, patriarcat des schismatiques. Sous le pape Honorius (625-638),

1. S. Grégoire, *Epist.*, l. VI, epist. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 829.

2. Cf. Noris, *Opera* t. I, col. 748, 752, et les dissertations des Ballerini, *De patriarchatus Aquil. origine*, dans le quatrième volume de leur édition du cardinal Noris, col. 1051 sq., surtout col. 1068 sq., et aussi Rubeis, *Monum. Eccles. Aquil.*, p. 287 sq.

l'union, dans laquelle étaient entrés ceux d'Istrie, s'étendit encore plus loin [1] ; mais ce ne fut que sous Sergius I[er] (687-701) que les derniers schismatiques du royaume de Lombardie rentrèrent dans le sein de l'Église, en l'an 700, au concile d'Aquilée [2]. Déjà avaient disparu, en France et en Espagne, les préventions contre le V[e] concile. L'Espagne avait été, dans cette affaire, induite en erreur par les bruits venus de l'Afrique, mais on n'en vint pas à un schisme, [924] pas plus dans ce pays qu'en France ; toutefois saint Isidore de Séville, trompé par les auteurs africains, Victor de Tonnenna et les autres, a écrit que, pour plaire aux acéphales, Justinien avait rejeté les *Trois Chapitres* du concile de Chalcédoine. Les conciles espagnols des VI[e] et VII[e] siècles ne s'occupent pas de la question du V[e] concile, mais peu à peu les décisions de ce concile furent acceptées en Espagne et les relations avec Rome se renouèrent, si même elles avaient été rompues [3].

1. Les évêques d'Aquilée, Maxime et Agathon, qui, en 649 et en 679, assistèrent aux synodes romains, étaient patriarches d'Aquilée-Grado, et non pas de la schismatique Aquilée ; c'est ce que les Ballerini, t. IV, col. 964, ont démontré contre Noris. Cf. Walch, *op. cit.*, p. 399.

2. Bede, *De temporum ratione*, c. LXVI, écrit sous ce titre : *Chronicon sive de sex hujus seculi ætatibus, ad ann. Chr. 708* : *Synodus Aquilejæ facta, ob imperitiam fidei quintum universale concilium suscipere diffidit, donec salutaribus beati papæ Sergii monitis instructa, et ipsa huic cum cœteris Christi Ecclesiis adnuere consentit. P. L.*, t. XC, col. 569. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 400. Paul diacre, (*De gestis Longobard.*) l. VI, c. XIV, fait le même récit, presque avec les mêmes mots. Après l'union, les deux évêques d'Aquilée et de Grado restèrent en possession du titre de patriarches, sans avoir, du reste, d'autres pouvoirs que ceux de métropolitains ; ils eurent souvent entre eux des difficultés, que le pape Léon IX fit cesser en indiquant d'une manière exacte la limite des deux juridictions (1053). Cf. Wiltsch, *Kirchl. Geographie und Statistik*, t. I, p. 277, 279. En 1451, le patriarcat de Grado fut transporté à Venise, dont l'évêque a, depuis lors, gardé le titre de patriarche. Après la destruction de la ville d'Aquilée, les patriarches de cette ville transportèrent le siège patriarcal à Udine, où il resta jusqu'en 1751, lorsque le pape Benoît XIV supprima, sur la demande de l'Autriche, le patriarcat d'Aquilée ; Goritz et Udine furent, en compensation, élevées au titre de métropoles. Toutefois, ce dernier siège fut soumis, quelque temps après, à celui de Venise.

3. Cf. Noris, *Dissert. de synodo V*, c. IX, § 2, t. I, col. 690, Natal. Alexander, *Hist. eccles*, secul. VI, Venetiis, 1778, t. V, p. 439.

LIVRE QUINZIÈME

DEPUIS LE CINQUIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE JUSQU'AUX PREMIÈRES DISCUSSIONS SUR LE MONOTHÉLISME

CHAPITRE PREMIER

CONCILES DE LA FIN DU VIe SIÈCLE

284. Conciles francs du milieu du VIe siècle.

[1] Plus d'un siècle s'écoulera avant que nous rencontrions un nouveau concile œcuménique.

En revanche, nous trouvons dans cet intervalle un très grand nombre de conciles peu importants ; la plupart se sont tenus en Orient ; il y en a eu cependant un certain nombre en Occident.

Peu après le début des discussions sur les *Trois Chapitres*, et avant la célébration du Ve concile œcuménique, il se tint dans les royaumes francs cinq conciles que nous avons omis pour ne pas interrompre le récit des discussions sur les *Trois Chapitres*.

Le 28 octobre 549 fut célébré le Ve concile d'Orléans, dont le procès-verbal fut signé par 7 archevêques, 43 évêques et 21 représentants d'évêques absents [1]. Les sept archevêques étaient, d'après

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 549, n. 25-28 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 549, n. 19-20 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, p. 277 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 390-401, 1849 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1443 ; Martène, *Thes. nov. anecdot.*, 1717, t. IV, col. 57 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 127 sq. ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 2e édit., t. XVI, p. 737 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, t. III, p. 247 ; Colonia, *Hist. litt.*, Lyon, 1728, t. I, part. 2, p. 312-334 ; Coleti, *Concilia*, t. V, col. 1375 ; Bouquet, *Rec. hist. Gaules*, t. IV, col. 107 ; Bruns,

l'ordre suivi dans le procès-verbal : Sacerdoce de Lyon (probablement président du concile), Aurélien d'Arles, Hésychius de Vienne, Nicétius de Trèves, Desideratus de Bourges, Aspasius d'Eause et Constitutus de Sens [1]. [2]

L'évêque d'Orléans, exilé sur de fausses accusations, n'assistait pas au concile que Childebert Ier, roi de Paris (fils de Clovis), avait convoqué pour juger le cas de cet évêque sans parler d'autres affaires. Il fut déclaré innocent et réintégré sur son siège [3]. Ce concile paraît en outre avoir été convoqué à propos d'une hérésie qui s'était propagée dans les environs d'Orléans. L'ancienne biogra-

Bibliotheca ecclesiastica, part. 2, p. 208 sq. : Maassen, *Conc. ævi merov.*, 1893, p. 99-112. Dans l'*Epitome Hispanica*, cf. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 646 sq., on trouve des passages du concile d'Orléans sous le titre : *Ex concilio Arvennes Franciæ*. Dans la *Collectio Hispana* le concile est mis sous le titre *Arvernense II*, voir par exemple Gonzalez, *Conc. Hisp.*, t. I, col. 273. Induits en erreur par cette mention, Sirmond et ceux qui l'ont copié ont imaginé de faire réunir un concile en Auvergne peu de temps après celui d'Orléans, concile qui n'aurait eu d'autre mission que de promulguer et de confirmer les canons déjà portés. L'erreur ne peut faire l'objet d'un doute puisque, dans les manuscrits de l'*Hispana*, on trouve le début du concile d'Orléans, avec la mention expresse de sa convocation par Childebert *in Aurelianensi urbe*, contredisant formellement et infirmant le titre rapporté plus haut. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 209-210. Gonzalez a noté cette phrase qui ouvre le *proœmium* sans lui appartenir, semble-t-il, le moins du monde et que Maassen, *Concilia*, p. 108, se contente de transcrire sans prétendre à l'expliquer : *Ubi beatus Petrus divinitus inspiratus et confessione sua omnibus credentibus profuturus : Tu es, inquit, Christus Filius Dei vivi, nec immerito beatus pronuntiatur a Domino et a principali.* (H. L.)

1. Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1748, t. XVI, p. 737, et les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 247, comptent Urbicus de Besançon et Avolus d'Aix parmi les métropolitains ; mais Besançon et Aix ne furent élevées au rang de métropoles que sous Charlemagne. Wiltsch, *Kirch. Geographie und Statistik*, Berlin, 1846, t. I, p. 303. Dans les signatures du procès-verbal de ce concile les évêques de Besançon et d'Aix ne signent pas immédiatement après les archevêques ; ils ne signent que beaucoup plus bas, ce qui prouve qu'ils n'étaient pas comptés au nombre des métropolitains.

2. Orléans avait fait partie du royaume de Clodomir jusqu'à la mort de ce roi tué en 524 dans une rencontre avec les Burgondes.

3. Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, n. VI, 5, dans *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. I, p. 683 : *Apud Aurilianensim autem urbem, incriminato ab iniquis Marco episcopo et in exilium truso, magnus episcoporum conventus est adgregatus, Childeberto rege jubente : in qua synodo cognoscentes beati episcopi hoc esse vacuum, quod contra eum fuerat musitatum, eum civitati et ca-*

phie de Domitien, évêque de Maestricht, éditée par les bollandistes (7 mai), à laquelle nous devons ces détails, dit que cette hérésie était celle d'Arius [1].

Mais le premier canon parle, non de l'arianisme, mais du monophysisme et du nestorianisme, et, comme nous sommes précisément à l'époque de la discussion sur les *Trois Chapitres*, on peut supposer que les défenseurs des *Trois Chapitres* accusaient leurs adversaires de monophysisme, et ceux-ci leur renvoyaient l'accusation de nestorianisme. Il se peut d'ailleurs que les deux partis se soient laissé gagner par ces deux hérésies.

La biographie poursuit : « Dès l'ouverture du concile, les hérétiques avaient développé leurs erreurs avec de grands éclats oratoires ; mais l'évêque Domitien, parlant au nom de ses collègues, démontra leurs erreurs, par des preuves tirées de la sainte Écriture, et en
[3] convertit un très grand nombre. » Ceux qui résistèrent furent exclus de l'Église et exilés.

Voici l'abrégé des décisions prises dans les vingt-quatre canons :

1. Condamnation des erreurs d'Eutychès et de Nestorius.

2. Aucun évêque ne doit excommunier un fidèle sur des motifs insuffisants [2].

3. Aucun évêque, prêtre ou diacre, ne doit avoir de femme chez lui, et même les femmes qui lui sont parentes ne doivent pas se trouver dans sa maison à des heures indues [3].

4. Lorsqu'un clerc, de quelque degré qu'il soit, revient à la vie conjugale, il doit, sa vie durant, être rayé du catalogue des clercs (?)

thedræ suæ restituunt, cf. Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, col. 1450 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 138. (H. L.)

1. Cette biographie se trouve réimprimée dans Mansi, *op. cit.*, col. 138 sq. Trajectum sur la Moselle, ou Trajectum Tungrorum, est aujourd'hui Maestricht. Le siège de l'évêché était autrefois Tongres, dans le voisinage de Maestricht ; il a été plus tard transféré à Liège. Les signatures du présent concile parlent d'un *Domitianus episcopus Ecclesiæ Tungrensis*. Nous avons vu plus haut, § 249, au Ier concile de Clermont (535), un autre Domitien, évêque de Tongres (ou Cologne).

2. Inséré au *Corpus juris*, C. XI, q. III, c. 42. (H. L.)

3. Voici la fin du canon : *Quod si episcopus nunc vetita uti sub quadam præsumptione voluerit, anno uno a metropolitano vel a comprovincialibus suis ab officio suspendatur ; clerici vero a propriis episcopis modo, qui supra scriptus est, corrigantur.* Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 4. (H. L.)

(*ab honore accepti ordinis*) et dépouillé de ses fonctions (*ab officio*) [1] ; mais on doit lui accorder la communion [2].

5. Aucun évêque ne doit promouvoir un clerc ou un lecteur étranger, ou le prendre pour lui, sans l'assentiment de l'évêque de ce clerc [3] ; s'il le fait, il devra rester six mois sans dire la messe [4], et le clerc ainsi promu sera, selon qu'en aura jugé son propre évêque, suspendu [5].

6. Aucun évêque ne doit ordonner un esclave ou un affranchi, sans l'assentiment de son maître ou de celui qui l'a affranchi. S'il le fait, il sera six mois sans dire la messe, et celui qu'il aura ordonné devra revenir à son maître ; toutefois celui-ci devra le traiter conformément à son état (ecclésiastique). Si ce maître ne le fait pas, l'évêque devra lui donner deux autres esclaves, et demander pour son église celui qui a été ordonné [6].

7. Lorsque des esclaves ont été affranchis par leurs maîtres dans les églises [7], l'Église doit défendre leur liberté [8].

8. Lorsqu'un évêque vient à mourir dans une ville, aucun autre évêque ne doit, avant que le siège ne soit réoccupé, ordonner des clercs dans cette ville, ni dans les paroisses, ni consacrer des autels, enfin prendre quelque chose des biens de l'Église [9].

9. Aucun laïque ne doit être ordonné par un évêque, s'il ne s'est écoulé un an depuis sa conversion [10]. Pendant ce temps, il devra être soigneusement instruit sur la discipline et les règles ecclésiastiques par des hommes savants et éprouvés [11].

1. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, t. IV, p. 808, n. 1. (H. L.)

2. Thomassin, *Anc. discipl. de l'Église*, part. I, l. II, c. LXII, n. 2 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 1? ; Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. II, p. 317, n. 1. (H. L.)

3. Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 93, n. 7. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 16. (H. L.)

5. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 731, n. 6 ; p. 810, n. 2. (H. L.)

6. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. I, c. IV, n. 4 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 8 ; Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 33, n. 2. (H. L.)

7. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXXVIII, n. 6 ; *Conc. Arausic.*, ann. 441, can. 7. Cf. *Cod. Theodos. De manumissionibus in ecclesiis*, l. IV, tit. VII, n. 1 ; *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, au mot : *Affranchissement.* (H. L.)

8. *Code Théod.*, l. IV, tit. X, l. 1 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 232. (H. L.)

9. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 16 ; Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. LII, n. 29. (H. L.)

10. Sur le sens du mot *conversion*, cf. Concile de Lérida, can. 2e, dans le paragraphe 237. Pour le texte de ce canon, voir le canon 2e du concile d'Arles de 524. (H. L.)

11. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. I, c. LXXXV, n. 10. La sanction portée contre

10. Nul ne doit acheter un évêché, ni l'obtenir à l'aide de présents [1]; mais tout nouvel évêque devra être élu par le clergé et par
[4] le peuple [2], conformément aux anciens canons, et avoir l'assentiment du roi [3]; il sera sacré par le métropolitain, ou par son remplaçant, et en union avec les autres évêques de la province [4].

Quiconque achète un évêché ou est ordonné pour des présents sera déposé [5].

11. On ne devra pas imposer à une paroisse (diocèse) un évêque dont elle ne veut pas [6], et les laïques et les clercs ne devront pas être forcés par des puissants à adhérer (à une pareille intrusion). L'évêque intronisé ainsi de force perdra pour toujours la dignité épiscopale [7].

12. On ne doit donner à aucun évêque un successeur de son vivant [8] ni placer sur son siège un autre évêque si ce n'est lorsqu'il a été déposé pour une faute capitale [9].

13. Nul ne doit garder, aliéner ou soustraire ce qui a été donné aux églises, aux couvents, aux hôpitaux; s'il le fait, il devra, conformément aux anciens canons, être exclu de l'Église comme meurtrier des pauvres [10], jusqu'à ce qu'il ait rendu ce qu'il a pris [11].

14. Aucun évêque, aucun clerc, et en général personne ne doit s'emparer des biens d'une autre Église, ni les recevoir [12].

l'évêque qui contrevient à cette prescription est la suivante : *Quod si hoc quisque episcoporum transcendere quacumque conditione præsumpserit ordinandum anno integro ab officio vel a caritate fratrum habeatur extraneus*. (H. L.)

1. *Conc. Arvern.*, ann. 535, can. 2. (H. L.)

2. *Conc. Arvern.*, ann. 535, can. 2 : *electione clericorum vel civium*; *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 3 : *cum consensu cleri vel civium eligatur*. (H. L.)

3. Cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, t. II, p. 393, n. 1; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 180, n. 2; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 518, n. 6, 7.

4. *Conc. Nicæn.*, can. 4; *conc. Antioch.*, can. 19; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. II, c. X, n. 12; Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 101, n. 6; t. II, p. 512; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 179, n. 1. (H. L.)

5. *Conc. Aurelian.*, ann. 533, can. 4. (H. L.)

6. Le canon débute ainsi : *Sicut antiqui canones decreverunt*, allusion à l'*Epist. Cælestini I ad episcopos per Viennensem et Narbonnensem prov.*, commençant par ces mots : *Cuperemus quidem* (Jaffé-Wattembach, *Regesta*, n. 369) et dont le c. 5 contient ces mots : *Nullus invitis detur episcopus*. (H. L.)

7. Cf. *Conc. Arvern.*, ann. 535, c. 2. (H. L.)

8. Cf. *Conc. Lugdun.*, ann. 517, can. 3. (H. L.)

9. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. I, c. LVIII, n. 4; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 195, n. 3. (H. L.)

10. Cf. *Conc. Agath.*, ann. 506, can. 4. (H. L.)

11. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 25. (H. L.)

12. Cf. *Conc. Arvern.*, ann. 535, can. 5. Voici la sanction : *Quod si fecerit*,

15. Pour ce qui concerne le *xenodochium* fondé à Lyon par le roi Childebert Ier et sa femme Ultrogothe [1], l'évêque de cette ville ne doit revendiquer pour lui ou pour son église aucun des biens qui lui ont été attribués [2]. Quiconque portera atteinte aux droits ou aux biens de ce *Xenodochium* sera frappé d'un anathème irrévocable comme meurtrier des pauvres [3].

16. Celui qui veut reprendre ce que lui-même ou ses aïeux ont donné aux prêtres et aux églises, ou à tout autre lieu consacré, doit être excommunié, comme meurtrier des pauvres [4].

17. Quiconque a un conflit avec un évêque ou avec un intendant des biens de l'Église (*actor*), doit d'abord chercher à arranger l'affaire à l'amiable. S'il n'y parvient pas, qu'il s'adresse au métropolitain. Si l'évêque, ainsi mis en demeure, ne donne pas satisfaction à ses adversaires, après une double exhortation de son métropolitain, et s'il ne comparaît pas devant ce métropolitain, il sera exclu de la communion fraternelle (*a charitate*) du métropolitain jusqu'à ce qu'il comparaisse et s'explique sur ce débat [5]. S'il est prouvé qu'il est dans son droit, celui qui a porté cette fausse accusation sera excommunié pendant un an [6]. Mais si le métropolitain a été deux fois prié par un des évêques de sa province de s'occuper d'une affaire, et s'il ne le fait pas, l'évêque devra déférer son affaire au prochain synode et se conformer à la décision de ses comprovinciaux [7].

18. Renouvellement du 19e canon du second concile d'Arles [8].

tamdiu habeatur a communione altaris vel ab omnium fratrum ac filiorum caritate suspensus, donec ipsi ecclesiæ, cujus directo ordine juris est ablata restituat, Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 802, n. 2. (H. L.)

1. Sur cette princesse, cf. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IV, c. XX ; l. V, c. XLII, *De virtutibus S. Martini*, c. XII ; Fortunat, carmen VI, n. 6. (H. L.)

2. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. VII, n. 6. (H. L.)

3. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 812, n. 3 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. XCIV, n. 9 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 651, n. 2. (H. L.)

4. Voir le can. 15 et, plus loin, *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 14, 19. (H. L.)

5. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 742, n. 9, 10 ; p. 743, n. 3. Sur l'expression *a charitate alicujus*, cf. *supra*, § 113, canon 11e du Ve concile de Carthage ; § 201, canon 20e du concile de Chalcédoine. (H. L.)

6. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 510, n. 1 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 802, n. 1. (H. L.)

7. *Si metropolitanus... observare*, voir le *Corp. juris can.*, causa IV, q. IV, can. 4. Cf. Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 5, n. 4. (H. L.)

8. *Conc. Arelat.*, ann. 442-506, can. 19 ; Hinschius, *op. cit.*, t. III, p. 474,

[5] 19. Les jeunes filles qui entrent volontairement dans un monastère, ou qui y sont offertes par leurs parents, doivent garder, pendant un an, l'habit qu'elles avaient lors de leur entrée. S'il s'agit d'un monastère où elles ne sont pas perpétuellement recluses, elles porteront pendant trois ans l'habit qu'elles ont apporté avec elles, et ce n'est qu'après ce temps qu'elles prendront l'habit de l'ordre. Si, plus tard, elles sortent et se marient, elles seront excommuniées, elles et leurs maris. S'ils se séparent, ils pourront être de nouveau admis à la communion [1].

20. L'archidiacre ou le prévôt de l'église doit visiter, tous les dimanches, les prisonniers, afin que leur misère soit, selon le commandement de Dieu, adoucie par la miséricorde. L'évêque doit préposer une personne fidèle et laborieuse pour veiller aux besoins des prisonniers. L'évêque couvrira les frais nécessaires [2].

21. L'évêque doit s'occuper en particulier des lépreux, et veiller à ce qu'ils aient de quoi se vêtir et se nourrir [3].

22. Si un esclave coupable s'est réfugié dans une église (comme dans un asile), on ne doit, conformément aux anciennes ordonnances, le rendre que lorsque son maître aura promis par serment de lui pardonner. Si le maître ne tient pas sa promesse, et persécute cet esclave, il sera exclu de tout rapport avec les fidèles. Si, le maître ayant prêté ce serment, l'esclave ne veut pas sortir de l'église, son maître pourra l'en faire sortir de force [4]. Si le maître est païen ou étranger à l'église, il devra prendre, comme cautions de la promesse de pardon faite à l'esclave, plusieurs personnes d'une piété reconnue [5].

23. On doit tenir tous les ans un concile provincial [6].

24. Les anciens canons gardent force de loi.

*[Aussitôt après ce V^e concile d'Orléans, et dans cette même année 549, dix des évêques qui y avaient assisté se réunirent de

n. 6 ; t. IV, p. 736, n. 1. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, c. 1 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 204, n. 1. (H. L.)

1. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. III, c. XLV, n. 3 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 396, n. 2. (H. L.)

2. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXXVII, n. 1.

3. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 16 ; Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. III, c. XXIX, n. 2 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 243, n. 1. (H. L.)

4. *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 3 ; ann. 541, can. 21.

5. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XCVII, n. 5 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 537, n. 3 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 385, n. 6 ; p. 845, n. 5. (H. L.)

6. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 37. (H. L.)

nouveau en concile à Clermont, en Auvergne (*Arvernense II*) ; s'y trouvaient notamment les quatre archevêques de Vienne, de Trèves, de Bourges, d'Eause. Le vrai motif de cette nouvelle réunion est inconnu ; nous savons seulement qu'elle renouvela les canons du concile d'Orléans.] [6]

* [D'après le manuscrit trouvé à Toulouse par le P. Sirmond, on n'aurait renouvelé que les quinze premiers et le 17e canon ; mais Mansi en a découvert un second contenant des extraits de tous ces canons à l'exception de l'avant-dernier, et les attribuant à ce concile de Clermont. Auparavant, Pierre de Marca et Pierre Lalande avaient trouvé dans les archives de l'église d'Urgel (en Espagne) la préface du concile de Clermont qui n'est autre que la préface du Ve concile d'Orléans, augmentée de quatre lignes ; elle offre du reste peu d'intérêt [1].]

Le 1er juin, probablement de l'année 550, il se tint, sur l'ordre de Théodebald, roi d'Austrasie, un concile à Toul, sous la présidence de Nicétius, archevêque de Trèves. Les actes de cette assemblée sont perdus ; mais nous possédons une note de Mappinius, archevêque de Reims, ayant trait à ce concile, et adressée à Nicétius ; elle porte que le roi Théodebald (Mappinius l'appelle son « fils et seigneur ») l'avait convoqué pour un concile à Toul, le 1er juin, sans lui dire l'objet de la réunion. Il avait demandé des renseignements plus précis, et avait appris que Nicétius était persécuté de diverses manières, et poursuivi par quelques Francs puissants, qu'il avait excommuniés à cause de leurs mariages incestueux. Mappinius l'assure de son appui, mais ne lui cache pas qu'il aurait dû s'adresser à lui (qui était son métropolitain le plus voisin) plutôt qu'au roi. Il remarque en dernier lieu qu'il n'avait reçu la seconde lettre du roi que le 27 ou 28 mai, ce qui l'avait empêché de paraître à Toul le 1er juin [2]. On est cependant porté à croire qu'il ne voulut pas s'y

1. Nous avons dit, p. 157, note 1, que ce concile d'Auvergne n'a jamais eu lieu. Le manuscrit de Toulouse, passé ensuite dans la Bibliothèque Colbert et de là à la Bibliothèque nationale (*Conc. Gall.*, édit. de Mauristes, t. I, col. 1067-1068) a fourni à Sirmond les sommaires des canons 1-14 et 16. Cf. Sirmond, *op. cit.*, t. I, col. 289 : Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1451 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 142 sq. ; D. Ceillier, *op. cit.*, p. 741 ; *Hist. litt. de la France*, p. 248. (H. L.)

2. Sirmond, *Conc. Galliæ.*, t. I, p. 292 ; *Coll. regia.*, t. XI, col. 654 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 404-405 ; Hardouin, *Coll., concil.*, t. II, col. 1453 ; Coleti, *Concilia*, t. V, col. 1393 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 147 ; Gousset, *Actes de la province ecclésiastique de Reims, ou canons et décrets des conciles*,

[7] rendre : car Reims et Toul ne sont éloignées l'une de l'autre que d'environ quarante heures, et les deux villes appartenaient également au royaume d'Austrasie.

Saint Grégoire de Tours nous donne de trop brefs renseignements sur un concile tenu à Metz ; il rapporte ce fait : « Après la mort de saint Gall, évêque de Clermont, les évêques réunis à l'occasion de ses funérailles, voulurent lui donner pour successeur le prêtre Caton. Mais, par esprit d'orgueil, celui-ci ne voulut pas recevoir d'eux les ordres, et leur dit : « Retournez dans vos villes, « *nam ego canonice assumpturus sum honorem.* » Grégoire ne dit pas ce que Caton entendait par ces mots ; mais il ajoute : « Élu évêque par la majorité des clercs de Clermont, Caton opprima, même avant son ordination, l'archidiacre Cautinus, qui, pour ce motif, se réfugia auprès du roi Théodebald. Le roi convoqua à Metz un concile, qui sacra ce Cautinus évêque de Clermont [2]. » Ce concile n'eut pas lieu avant 549 ni après 555 : car, en 549, Gall était encore évêque de Clermont, et assistait au V[e] concile d'Orléans, et, en 555, Théodobald, roi d'Austrasie, mourut.

A l'année 551 appartient le concile d'Eause que tint l'archevêque Aspasius [3] avec ses suffragants.

constitutions, statuts et lettres des évêques des différents diocèses qui dépendent ou qui dépendaient autrefois de la métropole de Reims, 4 vol. in-4, Reims, 1841, t. I, p. 33 ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1re édit., t. XVI, p. 306 ; Hontheim, *Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica*, 3 vol. in-fol., Augustæ Vindelicorum, 1750, t, I, p. 34 sq. (H. L.)

1. *Histor. Francor.*, l. IV, c. VI, VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 273 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 121. Hardouin, *op. cit.*, n'en parle que dans l'index de son second volume.

3. Eauze, *Elusa*, *Eause*, arrondissement de Condom (Gers) ; l'évêché fut transféré à Auch, en 663. Ce concile n'a été rencontré que dans un seul manuscrit de Munich. *Lat. 5508*, fol. 102 : *Synodus Aspasi episcopi Sedis apostolicæ.* Eusèbe Amort l'édita sous le titre de concile tenu à Arles, dans ses *Elementa juris canonici veteris et moderni*, 1757, t. II, p. 408 ; J. Friedrich, *Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit, mit Erläuterungen herausgegeben*, in-8, Bamberg, 1867, p. 69 ; Maassen, *Concilia ævi merovingici*, in-4, Hannoveræ, 1893, p. 113. La publication d'Amort passa inaperçue ; l'édition de Friedrich introduisit le concile de 551 dans la littérature conciliaire, mais l'auteur qui donnait le texte comme une découverte ayant été averti par Maassen de la publication d'Amort, vieille d'un siècle, retira sa brochure du commerce. Hefele donna au concile de 551 son rang chronologique dans la deuxième édition de la *Conciliengeschichte*, mais en le plaçant après le concile de Paris ; nous avons sur ce point modifié l'ordre de ces deux assemblées, ce qui explique l'interversion qu'on remarquera dans la pagination marginale. (H. L.)

Les sept canons de ce concile sont ainsi conçus :

1. *Quicumque post acceptam pænitentiam ad thorum uxorum suarum sicut canis ad vomitum, redisse probatur vel aliis, tam viri quam femine, se inlicite coniunxisse noscuntur, tam a communione quam a limitibus Ecclesiæ vel convivio catholicorum sequestratus esse cognoscant* [1].

2. *Si quis vero episcopus, presbyter, diaconus secum extraneam mulierem præter has personas quas sancta synodus* [2] *in solacio clericorum esse constituit, habere forte præsumpserit, aut ad cellarii secretum tam ingenua quam ancilla ad ulla familiaritatem habere voluerit, deposito omne sacerdotale sacrificio remotus se a liminibus sanctæ Ecclesiæ vel ab omni conloquio catholicorum* [3] *suprascripti synodi ordine feriatur* [4]. [9]

3. *De incantatoribus vel eis qui instinctu diabuli cornua præcantare* [5] *dicuntur, si superiores forte personæ sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiæ* [6], *humiliores vero personæ vel servi, correpti a iudice fustigentur, ut, si se timore[m] Dei corrigi forte dissimulant, velut scriptum est, verberibus corrigantur* [7].

4. *Sacerdotum vero vel omnium clericorum negotio, ut non apud laicos, nisi apud suos comprovinciales episcopos suas exerceant actiones, sanctæ synodi arausicæ* [8] *præcepta convenit custodire ea videlicet ratione, ut, si quis supra scripta præcepta contempserit* [9], *ex-*

1. Cf. *Conc. Epaon.*, can. 23. (H. L.)

2. *Conc. Nicæn.*, can. 3. (H. L.)

3. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 834, n. 2. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 3 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 812, n. 3. (H. L.)

5. *Cornua præcantare*, c'est-à-dire prononcer des formules sur des cornes à boire, cf. plus loin, paragraphe 362 : *Indiculus superstitionum*, n. 22.

6. Cf. *Conc. Agath.*, ann. 506, can. 68 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 30. (H. L.)

7. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 464, n. 3 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 803, n. 6. (H. L.)

8. On pourrait croire à une erreur et que c'est à tort que le texte mentionne le concile d'Orange de 441, tandis que c'est le concile d'Arles, tenu entre 442 et 506, qui a porté ce décret dans son canon 31e. C'est ici une nouvelle preuve que le IIe concile d'Arles est bien une collection et non un concile. Les canons 26 à 46 du concile d'Arles (sauf les canons 31 et 36) sont extraits du concile d'Orange ; c'est pourquoi dans la collection que nous a transmis le ms. Phillips *1743*, on lit avant le canon 26e : *Capitula de synodo, quæ in territorio Arausico celebrata est*, mention qui inclut les canons 31 et 36. Cf. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 196. (H. L.)

9. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 831, n. 5 (H. L.)

communicatione[m] omnium [h]ac detestatione[m] dignus habeatur [1]; *pariter ut, si quis spreto suo pontifice ad laici patrocinia fortasse confugerit* [2] *cum fuerit a suo episcopo repetitus et laicus eum defensare voluerit, similis eos excommunicationis pœna* [3] *percellat.*

5. *De ordinatione vero clericorum id convenit, ut, cum presbyter aut diaconus ab episcopo petitur ordinandus, præcedentibus diebus VIII, populus quemquam ordinandum esse cognoscat et, si qua vitia in eum quis ex populo forte esse cognoscit, ante ordinationem dicere non desistat* [4]; *ut, si nullus conprobationem certam contradicturus extiterit, absque ulla hesitatione benedictionem inspectus mereatur accipere.*

[10] 6. *Si quis vero pro remedium animæ suæ mancipia vel loca sanctis ecclesiis vel monasteriis offerre curaverit, conditio, quam qui donaverit scripserit, in omnibus observetur, pariter et de familiis ecclesiæ id intuitu pietatis et iustitiæ convenit observari ut familiæ Dei leviore[m] quam privatorum servi opere teneantur, ita ut quarta tributi vel quodlibet operis sui, benedicente[s] Deo ex presente tempore sibi a sacerdotibus concessa esse congaudeant* [5].

7. *Nam sicut patrum sanctorum nostrorum precepta declarant, semel in anno sanctas congregationes episcoporum per loca sua convenire, specialiter convenit observari* [6]. *Quam rem si quis nostrorum fortasse contempserit, usque ad aliam congregationem sit a caritate fratrum suspensus. kl. Febr. anno XL regni domni nostri Hildiberthi et Hlothari regis.*

En dehors du métropolitain Aspasius, signèrent Julien (de Bigorre), Proculejanus (d'Auscii = Auch), Liberius (d'Acqs), Théodore (de Conserans), Amélius (de Cominges) et trois autres suffragants, dont on ne connaît pas les sièges.

Vers la même époque [7] fut célébré le second concile de Pa-

1. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 814, n. 11. (H. L.)
2. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, t. II, p. 194 sq. (H. L.)
3. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 832, n. 5. (H. L.)
4. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 283, n. 2.
5. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 228, n. 2.
6. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 23.
7. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, p. 115, fixe la date de ce concile en 552 et la justifie ainsi : *Acta et subscriptiones huius concilii temporis indicatione carent* ; *anno autem 552 habitum esse concilium ex eo colligimus, quod Gregorius Turon.*, Hist. Franc., l. IV, c. XXXVI, *de concilio Parisiensi et morte Sacerdotis episcopi Lugdunensis his verbis narrat* : Decedente vero apud Parisios post sinodum illam, quæ Saffaracum expulit, Sacerdote Lugdunense

ris [1], auquel assistèrent six métropolitains : Sabaudus d'Arles (successeur de saint Aurélien), qui fut probablement le président de l'assemblée, Hésychius de Vienne, Nicétius de Trèves, Probianus de Bourges, Constitutus de Sens, et Léonce de Bordeaux, avec vingt et un autres évêques. Les actes portent que le roi Childebert a convoqué ce concile pour régler différentes affaires de l'Église, et en particulier pour pourvoir au siège de Paris, dont l'évêque Saffaracus avait été déposé peu auparavant. On lut les actes concernant Saffaracus, et lorsqu'on arriva à ce passage où il est dit que Saffaracus avait reconnu sa faute devant plusieurs évêques et clercs, le concile demanda à ces derniers de nouvelles déclarations, et ils assurèrent que Saffaracus avait fait ces aveux. Un autre évêque, nommé Adarius, assura avoir entendu les mêmes choses de la propre bouche de Saffaracus. Le concile confirma donc à l'unanimité la décision des anciens juges, reléguant dans un monastère Saffaracus qui de son propre aveu avait mérité la déposition pour une faute que les an- [8]
ciens canons regardaient comme capitale (on ne dit pas en quoi consistait cette faute).

Conformément à la décision du dernier concile d'Orléans, relatif aux fautes capitales (canon 12), l'archevêque de Sens fut chargé d'ordonner un nouvel évêque pour Paris. Le procès-verbal n'en dit pas plus long, mais nous savons qu'Eusèbe fut alors institué

episcopo... *Quo anno Sacerdos episcopus diem supremum obierit in epitaphio, quod edidit Le Blant*, Inscript. chrét. de la Gaule, t. I, n. 24, *sic statuitur ; Qui vixit... annis LXV, obiit III id. Sept.* [*XII*] *post consoltum Justini V, cl. cons., indictione prima ; in quo titulo numerum XII ante verba post consoltum adiciendum esse editor monuit. Cum indictio prima respondeat anno 552, inde a mense Septembri, Sacerdos mortuus est 552, Sept. 11, et ideo concilium Parisiense cui Sacerdos adesse jam non potuit, paulo ante celebratum esse conjicere licet. Cui rei nihil aliud videtur repugnare, nisi quod Nicetium, successorem Sacerdotis, qui epitaphio teste anno 573 apr. 2 obiit, viginti duos annos episcopatum gessisse Gregorius tradit*, Hist. Francor., l. IV, c. XXXVI ; Vitæ Patrum, c. VIII, n. 5. *Qua re commoti iam editores Gregorii operum numerum 22 in 21 mutandum esse censuerunt. Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, p. 692, n. 3 ; p. 695, n. 1.

1. La date du premier concile de Paris demeure flottante entre 360-362, voir plus haut, paragraphe 84. Sur le concile de 552, cf. Baronius, *Annales*, 1597, ad. ann. 557, n. 18-25 ; Pagi, *Critica*, ad ann. n. 4 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 301 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 530 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 811-814 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 335 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 487 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 739 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 115-117. (H. L.)

évêque de Paris [1]. Comme nous apprenons d'ailleurs que lors du III[e] concile de Paris en 557, saint Germain était déjà évêque de cette ville, ainsi que nous le verrons bientôt, il s'ensuit que, dès 557, Eusèbe était mort ; ce qui a fait penser à Le Cointe, à dom Cellier et à d'autres que ce second concile de Paris avait eu lieu en 551, et non en 555, comme l'ont prétendu Sirmond, Hardouin, Mansi, etc. [2].

Les deux premiers conciles qui suivirent immédiatement le V[e] concile œcuménique, furent comme lui occasionnés par l'affaire des *Trois Chapitres* ; aussi les avons-nous déjà étudiés. Ce sont les conciles de Jérusalem et d'Aquilée, célébrés entre 553 et 555 ; l'un adhéra au V[e] concile œcuménique, et l'autre lui fit opposition. On ne sait si les évêques de l'Illyrie tinrent aussi une assemblée sous la présidence de Frontinus, métropolitain de Salone en Dalmatie, et s'ils y prirent des résolutions opposées aux décrets du V[e] concile œcuménique.

La série des conciles francs se continue par le V[e] concile d'Arles. Le procès-verbal assez laconique est daté du 29 juin 554 (43[e] année du règne de Childebert, fils de Clovis), et dit que Sapaudus, archevêque d'Arles, présida [3]. Dix-huit autres évêques ou représentants d'évêques appartenant la plupart, mais non pas tous, à la province ecclésiastique d'Arles, signèrent avec lui [4]. La préface du procès-verbal dit que les synodes provinciaux avaient pour but de remettre en mémoire les anciens canons et d'en décréter de nouveaux.

1. On ordonne à tous les évêques de la province de suivre, sous

1. Aimoin, *De miraculis S. Germani*, dans Mansi, *op. cit.*, col. 741. Note *a* dans Bini.

2. Cf. Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, Paris 1665, t. I, col. 778 ; dom Ceillier, *op. cit.*, 1[re] édit., t. XVI, p. 774, et *Hist. littéraire de la France*, t. III, p. 258.

3. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, p. 298 ; Lalande, *Conc. Galliæ*, 1660, p. 329 : *Coll. regia*, t. XII, col. 497 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 780-783 ; Pagi, *Critica*, ad. ann. 554, n. 12 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 327 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 459 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 702 ; D. Ceillier, *op. cit.*, 1[e] édit., t. XVI, p. 774 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, t. III, p. 263 ; Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, part. II, p. 217 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, 1893, p. 118 ; A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles, 503-543*, in-8, Paris, 1894, p. 252, 273. (H. L.)

4. Les évêques Simplicius de Sanicium (Senez) et Hilarius de Dinia (Digne) n'appartenaient pas à la province d'Arles, mais à celle d'Embrun. Cf,

peine d'exclusion *a communione vel a charitate fratrum*, la pratique suivie par l'Église métropolitaine d'Arles au sujet des offrandes [1]. [11]

2. Les monastères et le gouvernement des moines ressortent de l'évêque dans le diocèse duquel se trouve le monastère [2].

3. Aucun abbé ne doit, sans la permission de son évêque, être longtemps absent de son monastère. Sinon il sera puni par cet évêque [3].

4. Aucun prêtre ne doit déposer un diacre ou un sous-diacre à l'insu de l'évêque [4]. S'il le fait, celui qui aura été déposé sera de nouveau reçu à la communion, et celui qui aura prononcé la déposition sera lui-même excommunié pendant un an [5].

5. L'évêque devra s'occuper des religieuses qui sont dans sa ville, et l'abbesse ne devra rien faire contre les règles [6].

6. Les clercs ne doivent pas détériorer les biens de l'église qui leur sont confiés par l'évêque ; s'ils le font, les plus jeunes (ceux qui ne sont pas sous-diacres) seront châtiés, et les plus âgés seront traités comme meurtriers des pauvres [7].

7. Aucun évêque ne doit ordonner un clerc étranger, sans une lettre de l'évêque de ce clerc ; s'il le fait, celui qui a été ordonné perdra la dignité reçue (*ab honore quem acceperit remotus*), et ne pourra pas vaquer aux fonctions qui lui auraient été confiées, et celui qui aura fait l'ordination sera, pendant trois mois, exclu de la communion [8].

Nous ne savons que très peu de chose d'un concile tenu en Bretagne (on ne sait en quel endroit), probablement en 552, et dans lequel Macliaw, évêque de Vannes, fut excommunié, pour avoir, après la mort de son frère Chanaus, comte de Bretagne, abandonné

Gallia christiana, t. III, col. 1113 et 1252, et Wiltsch, *Kirchl. Geographie und Statistik*, t. I, p. 111.

1. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. I, c. XIII, n. 6 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 742, n. 10 ; p. 743, n. 5. (H. L.)

2. Inséré au *Corp. jur. can.*, causa XVIII, q. II, c. 17 ; cf. *Conc. Aurel.*, ann. 511, can. 19 ; *Conc. Aurel.*, ann. 538, can. 21 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 371, n. 1. Cf. par contre le concile d'Arles tenu dans l'affaire de Fauste de Lerins avant 461, depuis les mots : *Monasterii vero* jusqu'à la fin. (H. L.)

3. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 371, n. 1. (H. L.)

4. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. I, c. XVI, n. 10. (H. L.)

5. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 810, n. 3. (H. L.)

6. Voir plus haut, note 2. (H. L.)

7. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. XVI, n. 13 ; Loening, *op. cit.*, t. III, p. 704, n. 3 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 812, n. 3 ; p. 815, n. 3. (H. L.)

8. Cf. *conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 5 ; Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 100, n. 2 ; t. IV, p. 810, n. 4.

l'état ecclésiastique, pris en main le gouvernement du comté, et repris la femme qu'il avait épousée avant son entrée dans l'état ecclésiastique [1].

On ne sait pas non plus d'une manière positive en quelle année
[12] s'est tenu le IIIe concile de Paris ; toutefois, comme Euphronius de Tours, dont la septième année d'épiscopat se place en 563 [2], y assista, il en résulte qu'Euphronius a dû commencer son épiscopat en 556, et par conséquent le concile de Paris n'a pu avoir lieu avant cette date. Sirmond et d'autres le placent pour ce motif en 557 [3]. Probianus de Bourges, Prétextatus de Rouen, et treize autres évêques, dont les sièges sont la plupart inconnus, assistaient au concile. Le plus célèbre d'entre eux était saint Germain de Paris.

Le concile porta dix canons dont voici le résumé :

1. Quiconque possède d'une manière illégale et garde le bien de l'Église, doit être excommunié jusqu'à ce qu'il reconnaisse sa faute. De telles gens sont des meurtriers des pauvres. Avant de les punir, l'évêque doit leur adresser un avertissement officiel, afin que l'injuste détenteur du bien de l'Église puisse le restituer. S'il s'y refuse et s'il est nécessaire d'user de contrainte, le voleur recevra un prompt châtiment ; afin de garder un bien de l'Église, nul ne doit, sous peine d'excommunication, prétexter que ce bien est dans un autre royaume (que l'église à laquelle il appartient), car le pouvoir de Dieu ne connaît pas de limites. Nul ne doit garder un

1. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. LXXI, col. 272 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 742.

2. Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini*, l. I, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXI, col. 935. La septième année d'épiscopat d'Euphronius coïncide avec la deuxième année du règne de Sigebert.

3. Le début de l'épiscopat d'Euphronius de Tours, en 556, est certain. L. Duchesne, *Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours*, p. 26. De plus, Probianus de Bourges, que nous voyons souscrire au concile de Paris, était mort en 573, puisqu'à cette date c'est son successeur Félix qui souscrit au concile de Paris, tenu le 11 septembre 573. Le concile dont il est ici question doit donc prendre place entre 556 et 573 ; ce sont les limites extrêmes adoptées par Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 141. Il est impossible de réduire cet écart à l'aide de la chronologie particulière des autres évêques qui souscrivirent avec Euphronius et Probianus. On n'a pas de certitude en ce qui concerne la date de la mort de Paterne d'Avranches, en 563 ou plus tôt. Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, t. I, p. 829. Enfin l'accord mot pour mot qui existe entre le 1er canon du concile de Paris et le canon 25e (26e) du concile de Tours, tenu en 567, n'autorise pas l'affirmation d'une dépendance de l'un à l'égard de l'autre et une conséquence chronologique. (H. L.)

bien d'église, sous prétexte qu'il lui a été donné autrefois par le roi ; les évêques, s'appuyant sur les canons, auraient dû depuis longtemps s'élever contre de telles gens ; ils s'y décidaient maintenant qu'ils étaient ruinés par le préjudice dont ils avaient eu à souffrir. Si l'injuste détenteur d'un bien de l'Église réside dans un autre diocèse, l'évêque (dont il possède injustement le bien) doit en informer l'autre évêque, afin que celui-ci fasse les remontrances au coupable, ou le punisse des peines canoniques ; si autrefois, dans les temps de troubles, quelqu'un s'est emparé des biens de l'Église avec la permission du roi Clovis, de bienheureuse mémoire, et les a laissés à ses enfants, ceux-ci doivent les rendre. Les évêques ne doivent pas seulement conserver les actes de fondation, ils doivent aussi défendre efficacement les biens de l'Église [1].

2. On doit aussi punir, comme voleurs des biens de l'Église, ceux qui portent préjudice aux biens de l'évêque.

3. Aucun évêque ne doit posséder un bien qui ne lui appartient pas ; s'il en a, il doit le rendre sans prétexter que le roi le lui a donné.

4. Les mariages incestueux sont défendus ; on interdit d'épouser la veuve du frère, la belle-mère, la veuve d'un oncle (frère du père ou de la mère), la sœur de sa propre femme, la bru, la [13]
tante (sœur du père ou de la mère), la belle-fille ou la fille de celle-ci [2].

5. Nul ne doit épouser une vierge consacrée à Dieu, ni au moyen de rapt, ni par demande en mariage. De même, il est défendu, sous peine d'excommunication perpétuelle, d'épouser celles qui, ayant quitté les habits du monde, ont fait vœu de viduité ou de virginité [3].

6. Nul ne doit demander au roi un bien qui n'appartient pas à ce dernier. Il est défendu à tous, sous peine d'excommunication, d'obtenir du roi, ou d'enlever une veuve ou une fille que les parents ne veulent pas donner [4].

1. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 13 ; *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 26 (= 25) ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XII, n. 12 ; c. LIX, n. 10 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 842, n. 3, 4, Waitz, *op. cit.*, t. II, p. 252 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 689, n. 3. Voir le commentaire de ce canon à propos du concile de Septinnes, en 743, can. 2. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 27. (H. L.)

3. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. III, c. XLV, n. 4 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 798, n. 6 ; p. 800, n. 6. (H. L.)

4. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XI, n. 11; c. LIX, n. 10 ; *Conc. Aure-*

7. Aucun évêque ne doit recevoir celui qui a été excommunié par un autre évêque [1].

8. On ne doit pas imposer à une ville un évêque qui n'ait été librement élu par le peuple et par le clergé. Il ne doit pas être intronisé par ordre du prince, ou de quelque autre manière que ce soit, contre la volonté du métropolitain ou des autres évêques de la province. Si quelqu'un, arguant d'un ordre du roi, ose s'emparer d'une si haute position, il ne sera pas reçu par les autres évêques de la province. Si un évêque de la province entre en relation avec lui, il sera exclu de la communion de ses collègues. Au sujet de ces autorisations le métropolitain assisté des évêques de la province, ou des autres évêques voisins choisis par lui, décidera de leur valeur, après en avoir délibéré en commun [2].

9. Les descendants [3] d'esclaves désignés pour remplir certains offices auprès des tombeaux de leurs maîtres décédés doivent s'acquitter avec la plus grande fidélité des conditions de leur affranchissement ; que ce soient les héritiers ou l'Église qui soient chargés d'y veiller. Dans le cas où l'Église les aurait entièrement libérés de leurs redevances vis-à-vis du fisc [3], ils doivent, eux et
[14] leurs descendants, rester constamment sous la protection de l'Église et payer le tribut de cette protection [4].

10. On présentera ces ordonnances à la signature des évêques absents.

lian., ann. 541, can. 22 ; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, p. 312. Cf. *Corp. jur. canon.*, causa XXXVI, q. II, c. 6 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 800, n. 6. Il existe une ordonnance analogue du roi Clotaire dans sa *Constitutio generalis*, cf. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 761 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 343. (H. L.)

1. Cf. *Conc. Arelat.* (entre 442 et 506), can. 8 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 466, n. 5 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 742, n. 10. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 11 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. II, c. X, n. 12 ; c. XI, n. 3 ; c. XIII, n. 2 ; l. III, c. LIX, n. 10 ; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 518, n. 2, 6 ; *Corp. jur. canon.*, dist. LXIII, c. 5 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 179 sq. (H. L.)

3. *Functio*, c'est-à-dire *exsolutio tributorum*, λειτουργίαι, dans Du Cange, *Glossarium*, t. III, p. 743. Il n'est pas nécessairement question du fisc, ainsi que l'entend Hefele dans la traduction de ce canon ; il peut s'agir de l'entretien des tombes dont pour une raison quelconque l'Église exonérerait l'affranchi. (H. L.)

4. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXXVIII, n. 6 ; Loening, *op. cit.* t. II, p. 236, n. 4. Pour *Occursum impendant*, cf. Du Cange, *Glossar.*, au mot *occursus* ; Waitz, *Deutsche Verfassungsgesch.*, t. IV, p. 24, n. 1. (H. L.)

Mansi a réuni et édité quelques autres ordonnances attribuées à ce concile par les collecteurs de canons, Burchard de Worms et Yves de Chartres ; mais ils appartiennent plutôt à l'époque de Louis le Pieux [1].

285. Conciles entre 560 et 575.

En l'année 560, les collections mentionnent trois conciles bretons tenus par saint Oudocéus, dans sa ville épiscopale de Llandaff, au sud du pays de Galles, pour prononcer l'excommunication contre trois chefs coupables de meurtre, et leur imposer des pénitences s'ils se repentaient. Les quelques renseignements que nous avons sur ces assemblées nous font voir que ce furent des synodes diocésains assez éloignés les uns des autres, mais dont on ne peut assigner la date d'une manière précise [2].

Le *Libellus synodicus* ne nous donne que des renseignements incertains sur deux conciles tenus à Constantinople et à Antioche ; le premier fut célébré en 565 sous l'empereur Justinien, et, sur son désir, confirma la doctrine du monophysite Julien d'Halicarnasse, relativement à l'incorruptibilité du corps du Christ, ce qui occasionna l'exil d'Eutychius, patriarche de Constantinople, qui n'avait pas voulu adhérer à cette doctrine [3]. Le concile d'Antioche anathématisa les adversaires du concile de Chalcédoine [4].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 749 sq.

2. Sur le personnage d'Oudocée, dont la chronologie est assez mal fixée, cf. J. Gammack, dans *Dictionary of christian Biography* ; *Acta sanct.*, 1re édit., juillet t. I, col. 318-320 ; 3e édit., col. 283-284 ; W. J. Rees, dans *Welsh mss. soc.*, 1840, t. I, p. 123-132, 370-381 ; supplem., p. 6, 7. Pour les trois conciles tenus par lui vers 560 : — 1° *Coll. regia*, 1644, t. XII, col. 557 ; Labbe, *Concilia*, 1672, t. V, col. 828-829 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 343 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 507 ; Wilkins, *Conc. Britann.*, t. I, col. 17 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 763. — 2° Labbe, *Concilia*, t. V, col. 829-830 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 345 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 507 ; Wilkins, *Conc. Britann.*, t. I, col. 17-18 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 763. — 3° Labbe, *Concilia*, t. V, col. 830-831 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 345 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 509 ; Wilkins, *Conc. Britann.*, t. I, col. 18 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 765. (H. L.)

3. Labbe, *Concilia*, t. V, col. 831 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 765 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. V, col. 1534 ; *Libellus synodicus*, c. CXIX, CXX. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 563, n. 2, 3. (H. L.)

4. Labbe, *Concilia*, t. V, col. 832 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 511 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 767. (H. L.)

En 562, on célèbra un concile à Teilte en Irlande, maintenant Teltoron, village situé près de Kells, dans le comté de
[15] Meath.

Saint Columba [1], d'origine royale, abbé de Derry et d'autres monastères irlandais, avait, lors d'une visite à son ancien maître l'abbé Finian, copié secrètement son livre de psaumes. Finian revendiqua cette copie comme lui appartenant (puisque c'était la copie de son livre [2]) et le roi de Meath Diarmait [3], cousin de Columba, donna raison à Finian. Columba fut si irrité contre le roi, comme si ce dernier s'était rendu coupable d'une violation du droit d'asile, qu'il provoqua une émeute contre lui. Un combat sanglant fut livré et Diarmait dut prendre la fuite. A la suite de ce fait, le concile de Teilte prononça l'excommunication ecclésiastique contre Columba sans l'avoir fait comparaître. Columba se présenta alors en personne au concile et la sentence d'excommunication fut levée, mais on lui imposa comme pénitence de convertir autant de païens qu'il avait fait périr de chrétiens par sa faute. Columba abandonna alors sa patrie et devint l'apôtre de l'Écosse [4]. Ce manuscrit néfaste fut dans la suite vénéré par les Irlandais et regardé comme une sorte de palladium national, militaire et religieux : il existe encore et se trouve entre les mains du clan des O'Donnell [5].

On regarde comme le second concile de Braga en Galice un con-

1. Sur ce personnage, cf. A. Cooke, *Saint Colomba, his life and work*, in-8, Edinburgh, 1893 ; Montalembert, *Les moines d'Occident*, 1886, t. III, p. 101-331. (H. L.)

2. Littéralement le « fils de son livre ». (H. L.)

3. Diarmait ou Dermott, roi de Meath. (H. L.)

4. Excommunié par défaut, Colomba se rendit au synode. Il y trouva pour défenseur le fameux abbé Brendan, fondateur du monastère de Birr. A la vue de Colomba, Brendan se leva et alla l'embrasser. « Comment, lui dirent quelques membres du concile, pouvez-vous donner le baiser de paix à cet excommunié ? — Vous feriez comme moi, répliqua-t-il, vous ne l'auriez jamais excommunié, si vous pouviez voir ce que je vois, une colonne de feu qui le précède et des anges qui l'accompagnent. Je n'ose mépriser un homme prédestiné par Dieu pour être le guide de tout un peuple vers la vie éternelle. »

5. Sous le nom de *Cathac* ou *Batailleur*, le psautier latin fut enchâssé dans une sorte d'autel portatif. Pendant plus de mille ans, il fut porté à la guerre comme un gage de victoire, à la condition d'être posé sur la poitrine d'un clerc aussi pur que possible de péché mortel. Le livre se compose de cinquante-huit feuillets de parchemin. Reeves, *Adamnan*, p. 319-321 ; Gilbert, *National mss. of Ireland*, p. 7-10. Le livre est aujourd'hui déposé au *Royal Irish Academy*. (H. L.)

cile tenu en 563 [1], parce qu'on a cru, bien à tort, à la réunion d'une autre assemblée à Braga, en 411. En 563, sept évêques de Galice siégèrent, avec leur métropolitain Lucrèce de Braga, et un grand nombre de prêtres et de clercs. Le métropolitain déclara, dès l'ouverture de l'assemblée, que les évêques souhaitaient depuis longtemps ce concile devenu enfin possible, grâce à la condescendance du roi Ariamir. La Galice était alors occupée par les Suèves, et formait un royaume indépendant, gouverné par des princes ariens. Ceux-ci virent naturellement avec déplaisir un concile d'évêques orthodoxes ; mais tout changea de face lorsque Ariamir, que Grégoire de Tours appelle Charrarich, eut été converti à la foi catholique [2] vers l'an 560 par saint Martin, évêque de Dume. Le concile de Braga put alors se réunir le 1er mai 563. Sur la proposition du métropolitain, on s'occupa d'abord de la foi, à cause de [16]
l'hérésie des priscillianistes. Nous avons déjà vu [3] que le pape saint Léon le Grand avait engagé les évêques espagnols à s'opposer vigoureusement à cette hérésie et que, sur ses exhortations, deux conciles espagnols très importants s'occupèrent de cette affaire ; l'un à Tolède (comprenant les évêques des provinces civiles de Tarragone, de Carthagène, de la Lusitanie et de la Bétique), et l'autre dans la Galice. Nous ne possédons plus que les actes du premier concile, à savoir un symbole et dix-huit canons. Ces deux documents furent lus à Braga, on y ajouta dix-sept *capitula* condamnant l'hérésie priscillianiste, ils étaient précédés de la menace suivante: « Le clerc, le moine, ou le laïque qui aura ces sentiments, ou qui les soutiendra, devra être retranché du corps de l'Église catholique, comme étant un membre gâté. »

Ces canons sont ainsi conçus :

1. Baronius, *Annales*, 1597, ad ann. 563, n. 14-18 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 563, n. 4-5 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 567 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 836-845 ; Hardouin, *Coll. conc.* t. III, col. 347 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 515 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 835 ; Florez, *España sagrada*, t. XV, col. 227-238 ; Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, part. II, p. 29 sq. ; Aguirre, *Concilia Hispaniæ*, t. II, p. 292 sq. La meilleure édition est celle de la *Colleccion de Canones de la Iglesia española* par don Francisco Ant. Gonzalez, con notas y ilustraciones, por D. Juan Téjada y Romiro, Madrid, 1849, t. II, p. 686 sq. ; Mandernach, *Gesch. des Priscillianismus*, 1851, p. 72 sq. ; Ferreras, *Geschichte von Spanien*, t. II, p. 252 sq. (H. L.)

2. Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 923, parle en détail de cette conversion.

3. Voir plus haut, le paragraphe 167.

1. Quiconque ne professe pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes d'une seule substance, ou force ou puissance, ainsi que l'enseigne l'Église catholique et apostolique, mais soutient au contraire qu'il n'y a qu'une seule personne, de telle sorte que celui qui est le Fils est aussi le Père et le Paraclet, ainsi que l'ont enseigné Sabellius et Priscillien, qu'il soit anathème.

2. Quiconque faisant abstraction de la sainte Trinité, introduit de nouveaux noms pour désigner la divinité, soutenant qu'il y a dans la divinité une trinité de la trinité [1], ainsi que l'enseignent les gnostiques et les priscillianistes, qu'il soit anathème.

3. Quiconque dit que le Fils de Dieu Notre-Seigneur n'a pas existé avant sa naissance de Marie, ainsi que l'ont enseigné, Paul de Samosate, Photin et Priscillien, qu'il soit anathème.

4. Quiconque n'honore pas le jour de la naissance du Christ, mais jeûne ce jour-là, ainsi que le dimanche, parce qu'il croit que le Christ n'est pas né avec une véritable nature humaine, ainsi que l'ont enseigné Cerdon, Marcion, Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

5. Quiconque croit que les âmes des hommes et les anges sont nés de la substance de Dieu, ainsi que l'ont soutenu Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

6. Quiconque dit que les âmes des hommes ont au commence-
[17] ment péché dans le ciel, et qu'elles ont été, pour ce motif, envoyées sur la terre dans les corps des hommes, ainsi que Priscillien l'a enseigné, qu'il soit anathème.

7. Quiconque nie que le démon ait été, au commencement, un bon ange créé par Dieu, et soutient que le démon a été formé du chaos et des ténèbres, qu'il n'a pas de créateur, mais qu'il est lui-même le principe et la substance du mal, ainsi que l'ont enseigné Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

8. Quiconque croit que, parce que le démon a apporté sur la terre certaines choses, il a fait de sa propre puissance le tonnerre, les éclairs, l'orage et la sécheresse, ainsi que l'a enseigné Priscillien, qu'il soit anathème.

9. Quiconque croit que les âmes et les corps des hommes sont soumis au cours des astres, ainsi que l'ont enseigné les païens et Priscillien, qu'il soit anathème.

1. C'est-à-dire que de chaque personne divine sont sorties trois forces personnelles.

10. Quiconque croit que les douze signes (du Zodiaque) ordinairement observés par les mathématiciens sont divisés selon les parties de l'âme et du corps, et sont attribués aux noms des patriarches, ainsi que l'a enseigné Priscillien, qu'il soit anathème.

11. Quiconque condamne le mariage et a la génération en horreur, à l'exemple de Manès et de Priscillien, qu'il soit anathème.

12. Quiconque dit que la formation du corps humain et la conception dans le sein de la femme est œuvre du démon, et, pour ce motif, ne croit pas à la résurrection de la chair, ainsi que l'ont soutenu Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

13. Quiconque dit que la création de la chair n'est pas, en général, l'œuvre de Dieu, mais celle des mauvais anges, ainsi que l'ont prétendu Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

14. Quiconque déclare impures les viandes que Dieu a données à l'homme pour sa nourriture, et s'abstient d'en manger, non pour châtier le corps, mais à cause de cette prétendue impureté, et se contente de légumes apprêtés sans viande, comme l'ont fait Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

15. Le clerc ou le moine qui, à l'exception de sa mère, ou de sa sœur, ou de sa tante, ou d'une autre proche parente, adopte une femme, ou la garde chez lui, ou vit avec elle, ainsi que le permet la secte des priscillianistes, sera frappé d'anathème.

16. Quiconque, le jeudi saint, n'assiste pas à la messe, à jeun, dans l'église, à une heure déterminée après none ; mais, suivant
l'usage de la secte des priscillianistes, célèbre, à partir de tierce, la [18]
solennité de ce jour, en interrompant le jeûne après avoir assisté à une messe des morts, qu'il soit anathème.

17. Quiconque lit les saintes Écritures falsifiées par Priscillien selon ses erreurs, ou les traités que Dictinius a écrits avant sa conversion, ou d'autres livres des hérétiques, que ceux-ci prétendent avoir été écrits par les patriarches, les prophètes ou les apôtres, et s'il défend et accepte leurs fables impies, qu'il soit anathème [1].

Après avoir promulgué ces dix-sept ordonnances, le concile fit lire un grand nombre de canons disciplinaires, portés par des conciles œcuméniques ou particuliers, et une lettre écrite par le pape Vigile, en 538 [2], à Profuturus, ancien archevêque de Braga. Ayant re-

1. Cf. Donatien de Bruyne, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 319. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1429, sous la fausse suscription *ad Eleu-*

connu, de la manière la plus explicite, l'autorité du Siège apostolique, le concile donna vingt-deux canons, tendant à établir plus d'uniformité dans les choses de l'Église [1]. En voici le résumé :

1. Il ne doit y avoir partout qu'une seule manière de chanter les psaumes dans l'office divin du matin et du soir, et il ne doit y avoir nulle part, surtout dans les monastères, de coutume particulière.

2. Lors des vigiles ou des messes pour les jours de fête, on doit lire partout à l'église les mêmes leçons.

3. Les évêques doivent saluer le peuple de la même manière que les prêtres, c'est-à-dire par le *Dominus vobiscum*, ainsi que cela se fait dans tout l'Orient, depuis les Apôtres, et ils ne doivent pas accepter les nouveautés introduites par les priscillianistes [2].

4. La messe doit partout être célébrée, selon un formulaire (*ordo*) que l'ancien métropolitain de Braga, Profuturus, a reçu par écrit de Rome.

5. Il en sera de même pour le baptême.

6. Les évêques auront rang d'après leur ordination ; mais le métropolitain aura la préséance.

7. Tous les biens de l'Église doivent être divisés en trois parts :
[19] pour l'évêque, pour le reste du clergé, pour les réparations et pour le luminaire de l'église. L'archiprêtre ou l'archidiacre chargé de ce dernier soin rendra compte à l'évêque de sa gestion.

8. Aucun évêque n'ordonnera un clerc étranger sans l'assentiment écrit de l'évêque de ce clerc.

therium ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 777 : *Relecta est auctoritas Sedis apostolicæ ad quondam Profuturum directa episcopum. Placuit, ut eodem ordine missæ celebrantur ab omnibus, quem Profuturus quondam hujus metropolitanæ Ecclesiæ episcopus ab ipsa apostolicæ Sedis auctoritate accepit scriptum* (can. 4). Dans cette lettre du pape Vigile il était ordonné que le *Gloria Patri*, après les psaumes, ne pourrait être changé par la suppression d'un *et* après *Filio* et que l'*Ordo precum*, c'est-à-dire le Canon, ne serait changé *in celebritate missarum nullo tempore nulla in festivitate* ; on ajouterait seulement quelques petites prières à Pâques, à l'Ascension, à la Pentecôte, à l'Épiphanie et à une grande fête de saint, prières qui auraient pour objet le mystère de la fête. Cf. S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, in-8, Paris, 1905, t. I, p. 223, n. 2. (H. L.)

1. S. Bäumer. *op. cit.*, t. I, p. 224, considère le concile de Braga comme représentatif de la tendance universelle à cette époque vers l'unité liturgique. (H. L.)

2. Les évêques, pour le salut liturgique, n'emploieront pas d'autre formule que les prêtres, mais tous diront : *Dominus vobiscum*, comme on lit au livre de Ruth (II, 4) et le peuple répondra : *Et cum spiritu tuo*, selon la pratique de tout l'Orient fondée sur la tradition apostolique et non pas à la manière des priscillianistes. (H. L.)

9. Les diacres ne doivent pas porter l'*orarium* (l'étole) sous la tunique, mais bien sur l'épaule, d'une manière visible, parce que sans cela on ne pourrait pas les distinguer des sous-diacres.

10. Ce n'est pas le lecteur, mais seulement le sous-diacre qui doit porter à l'autel les vases sacrés.

11. Les lecteurs ne doivent pas chanter à l'église en habit laïque ; ils ne doivent pas non plus porter les cheveux longs [1].

12. En dehors des psaumes et des hymnes des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on ne doit pas, contrairement à ce que prescrivent les saints canons, chanter, dans l'église, des morceaux de poésie [2].

13. Les clercs seulement et non les laïques rentreront dans le sanctuaire de l'autel pour recevoir la communion [3].

14. Les clercs qui ne mangent pas de viande doivent du moins, sous peine d'excommunication et de déposition, manger des légumes cuits avec de la viande pour éviter tout soupçon de priscillianisme.

15. Nul ne doit être en communion avec un excommunié.

16. Quant aux suicidés, on ne fera point mémoire d'eux au saint sacrifice, et leurs corps ne seront pas ensevelis au chant des psaumes. Il en sera de même pour les coupables qui auront été exécutés.

17. On agira de la même manière pour les catéchumènes morts avant d'avoir reçu le baptême.

18. Les corps ne doivent pas être ensevelis dans les églises ; tout au plus pourra-t-on les ensevelir au dehors, contre les murs de l'église.

19. Un prêtre qui, après la présente défense, se permettrait de

1. *Neque granos gentili ritu dimittunt.* Du Cange (s. v. *grani*) pense que par *grani*, il faut entendre, non pas les cheveux, mais bien la barbe.

2. On ne chantera dans l'église aucune poésie hors les psaumes et les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que l'ordonnent les saints canons. Ceci est une erreur, fait observer dom S. Bäumer ; car le concile de Laodicée porte cette ordonnance et non pas tout l'Orient, bien loin de là, puisque partout ailleurs le contraire a lieu. Le canon de Braga constitue donc une nouveauté, mais c'était peut-être une mesure locale et temporaire en Espagne, rendue nécessaire par la présence des priscillianistes, qui, comme ailleurs d'autres hérétiques, cherchaient à faire pénétrer leur poison dans le service divin par le moyen de compositions poétiques. Nous avons vu qu'Arius avait eu recours à ce procédé et saint Augustin en fit usage contre les donatistes. (H. L.)

3. Voir *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, au mot *Cancel.* (H. L.)

bénir le chrême ou de consacrer des églises ou des autels, doit être déposé de ses fonctions.

20. Aucun laïque ne peut devenir prêtre s'il n'a appris la discipline ecclésiastique pendant une année entière en qualité de lecteur ou de sous-diacre, et s'il n'est arrivé au sacerdoce en passant par tous les degrés.

[20] 21. Ce qui est donné pour les fêtes des martyrs par les fidèles, ou offert en vue de prières pour les morts, doit être réuni par un clerc et partagé, une ou deux fois par an, entre tous les clercs ; car ce serait commettre une grande injustice, et donner lieu à des conflits, si chacun gardait ce qui lui a été précisément donné dans sa semaine.

22. Les anciens canons lus dans ce concile doivent être observés par tous, sous peine de déposition.

A la fin du concile le métropolitain réclama de tous les évêques la publication de ces ordonnances dans leurs diocèses, et l'excommunication, sous peine d'en être eux-mêmes atteints, contre tous les clercs et moines entachés de priscillianisme.

Pour mettre à exécution le 7e canon du IIIe concile de Paris, Léonce, métropolitain de Bordeaux, réunit en 563 à Saintes [1] (*Concilium Santonense I*) les évêques de sa province pour déposer Émérius, évêque de cette ville, parce qu'il avait été nommé d'une manière illégale. En effet, le roi Clotaire Ier avait ordonné de le sacrer, sans l'assentiment et en l'absence du métropolitain. Le concile lui donna

1. Nous trouvons dans Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IV, c. xxvi, *P. L.*, t. lxxi, col. 289, les renseignements suivants relatifs à ce concile : *Hujus regis* (Charibert Ier) *tempore, apud urbem Sanctonicam Leontius congregatis provinciæ suæ episcopis Emericum ab episcopatu depulit, adserens non canonice eum fuisse huic honori donatum. Decretum enim regis Chlotharii habuerat, ut absque metropolis consilium benediceretur, quia non erat præsens. Quo ejecto consensum fecere in Heraclium tunc Burdigalensis urbis presbiterum ; quod regi : Charibertum subscriptum propriis manibus per nuncupatum presbiterum transmiserunt.* Sirmond, les collecteurs de conciles qui l'ont suivi et copié et Hefele placent ce concile, sans raison probable, à l'année 563, alors que tout ce que nous en savons se trouve dans le texte cité ci-dessus et ne permet de dire autre chose sinon que ce concile se tint sous le règne de Charibert Ier, par conséquent entre 561 et 567, cf. Richter, *Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter*, t. i, p. 68, n. 1. — Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. i, col. 319 ; *Coll. regia*, t. xii, col. 582 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 845-847 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 566, n. 8 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 353 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 527 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ix, col 783 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 120-121. (H. L.)

pour successeur, sur le siège de Saintes, le prêtre Héraclius de Bordeaux qui se rendit à Paris pour obtenir du roi Charibert son assentiment. En route Héraclius pria Euphronius, archevêque de Tours, de contresigner la décision synodale ; mais celui-ci s'y refusa. Il fut encore plus malheureux à Paris, où le roi Charibert, irrité de ce qu'on avait voulu infirmer une ordonnance du roi Clotaire, son père, fit placer Héraclius sur un char rempli d'épines et l'exila ; il réintégra Émérius dans sa charge, punit l'archevêque Léonce d'une amende de 1,000 pièces d'or et les autres membres du concile à proportion [1]. [21]

Saint Grégoire de Tours parle aussi d'un second concile tenu à Lyon en 567 [2]. Il fut célébré à l'occasion de deux évêques, Salonius

1. Grégoire de Tours fournit les détails suivants : En entrant chez le roi, Héraclius l'avait salué par ces mots : *Salve, rex gloriose, Sedes enim apostolica eminentiæ tuæ salutem emittit uberrimam.* Le roi lui répondit : *Numquid Turonicam adiisti urbem ut papæ illius nobis salutem deferas ?* Héraclius repartit : *Pater Leontius tuus, cum comprovincialibus episcopis, salutem tibi mittit.* Nous voyons par là que l'on donnait le nom de *sedes apostolicæ* aux sièges métropolitains, puisqu'on le fait ici pour ceux de Tours et de Bordeaux. Dans leur édition des *Œuvres* de saint Grégoire de Tours, Ruinart, se fondant sur l'autorité d'un manuscrit, a écrit *Romanam* au lieu de *Turonicam* ; mais c'est bien certainement à tort. Déjà cette expression *papæ illius urbis* laisse voir qu'il ne s'agit pas dans ce passage du pape proprement dit.

2. Surius a publié le premier dans sa Collection, t. II, col. 677, les canons de ce concile et les souscriptions épiscopales dont ils sont suivis, malheureusement on ne sait à quelle source il a emprunté son texte. Sirmond ne l'a pas rencontré dans les Collections manuscrites qu'il a eues entre les mains, Maassen n'a pas été plus heureux. Dans le recueil désigné sous le nom de *Collectio Andegavensis*, dont le manuscrit est perdu, nous rencontrons dispersés quelques-uns des canons du présent concile, ce sont les canons 2, 3, 5, 6. Maassen, n'ayant trouvé dans divers manuscrits qui contiennent ces canons que des variantes sans valeur ou simplement orthographiques, n'en a tenu aucun compte et s'est borné à reproduire l'édition de Surius en tête de laquelle on trouve le titre suivant : *Synodus habita in civitate Lugdunensi, anno VI regni gloriosissimi Gontramni regis, indictione tertia.* Dans ces indications, la sixième année du règne de Gontran reporte à l'année 567, tandis que l'indiction 3e reporte à 570. Sirmond s'est ingénié pour réduire cette discordance et il n'a rien trouvé de mieux que le remède toujours un peu discutable de corriger le chiffre de l'indiction. Maassen, plus circonspect, reconnaît la nécessité d'une correction, mais ne s'aventure pas à la faire. Ce concile a reçu de Surius le nom de *Concilium Lugdunense I*, de Sirmond et des éditeurs qui sont venus après lui : *Concilium Lugdunense II*, Maassen écrit simplement : *Concilium Lugdunense* (567 aut 570) ; J.-B. Martin, *Conciles et Bullaire du diocèse de Lyon*, in-8, Lyon, 1905, p. 15, n. 46, donne la notice suivante : 567-570. VIIe conc. de Lyon

d'Embrun et Sagittaire de Gap, coupables de meurtres, d'adultères, etc. Ils avaient en particulier envahi avec une troupe armée la demeure de Victor, évêque d'*Augusta Tricastinorum* (Saint-Paul-Trois-Châteaux), lorsque celui-ci célébrait le jour anniversaire de sa naissance ; ils l'avaient maltraité, pillé et avaient tué ses serviteurs. A cette nouvelle Gontran, roi d'Orléans, convoqua un concile à Lyon ; les deux évêques y furent trouvés coupables et déposés. Ils en appelèrent à Rome, et le pape Jean III ordonna leur réintégration que le roi fit exécuter. Les deux évêques réintégrés se réconcilièrent avec l'évêque Victor, qui les reçut à sa communion. Pour ce fait Victor fut lui-même exclu de la communion par les Pères du concile pour avoir accepté la communion d'excommuniés, qu'il avait lui-même accusés devant le synode. Tel est le récit de Grégoire de Tours.

L'affaire des deux évêques fut de nouveau agitée dans le second concile de Chalon en 579.

Le concile de Lyon décréta aussi les six canons suivants :

1. Lorsque, dans une province ecclésiastique, un conflit s'est élevé entre des évêques, ils doivent accepter la décision du métropolitain et des autres évêques de la province. Si le conflit a lieu entre évêques de provinces différentes, leurs métropolitains déci-

(communément appelé IIe). On y fait six canons (l'*Adnotatio* dit quatorze) sur la discipline ; on y prive de l'épiscopat les évêques Salonius d'Embrun et Sagittaire de Gap. Y assistent et souscrivent les évêques : Philippe de Vienne, Nizier de Lyon, Agricola de Châlon-sur-Saône, Vincent de Belley, Siagrius d'Autun, Éoladius de Nevers, Salonius de Genève, Chélidonius de Mâcon ; les prêtres : Valois, au nom de Siagrius, évêque de Grenoble ; Vincent, au nom de Lucrèce, évêque de Die ; Eusèbe, au nom de Victor, évêque de Trois-Châteaux ; Fiolus au nom de Tétricus, évêque de Besançon et le diacre Abstenrius, au nom de Maxime, évêque de Valence. Surius, *Concilia*, t. II, col. 677-678 ; Binius, *Concilia*, 1606, t. II, col. 661-662 ; 2e édit., t. II, col. 231-233 ; édit. de 1636, t. IX, col. 445-447 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 325-328 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 584-590 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 847-851 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 353-356 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 529-534 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 785-790 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 139-141. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. V, c. XX, *P. L.*, t. LXXI, col. 339, après avoir rappelé les accusations élevées contre Salonius et Sagittaire, continue ainsi : *Quod cum rex Guntchramnus comperisset, congregari synodum apud urbem Lugdunensim jussit. Conjunctique episcopi cum patriarcha Nicetio beato discussis causis invenerunt eos de his sceleribus quibus accusabantur valde convictos præceperuntque, ut, qui talia commiserant, episcopatus honore privarentur.* (H. L.)

deront. Un évêque lésé par un collègue ou une autre personne doit être défendu par tous ses frères.

2. Ce que des évêques ou des clercs ont reçu par testament ne peut leur être enlevé, quand même la succession n'aurait pas été faite conformément aux lois civiles. Celui qui touchera à de pareil- [22] les donations sera exclu de la communion des fidèles jusqu'à restitution.

3. Celui qui rend ou veut rendre esclave quelqu'un qui a longtemps vécu en paix sans être inquiété sur son état (d'homme libre), doit être excommunié jusqu'à ce qu'il se désiste.

4. Celui qui a été excommunié par un [évêque] doit être traité comme tel par tous les autres évêques, jusqu'à ce que l'évêque qui a prononcé l'excommunication croie le moment venu de pardonner au coupable.

5. Ce que des évêques ont donné à quelques clercs, soit des biens ecclésiastiques en jouissance, soit de leurs biens propres en toute propriété, ne doit pas être enlevé plus tard par d'autres évêques. Lorsque des clercs ont péché, la peine doit frapper les personnes selon leur rang et conformément aux canons, mais elle ne doit pas porter sur les biens.

6. Dans la première semaine du neuvième mois, avant le premier dimanche de ce mois, on doit faire dans toutes les églises des processions, ainsi qu'elles ont lieu, conformément aux ordonnances des Pères, avant l'Ascension.

Le procès-verbal est signé par les deux métropolitains Philippe de Vienne et Nizier de Lyon, et en outre par six évêques et six représentants d'évêques des provinces de Vienne, de Lyon, de Trèves et d'Arles.

Le concile de Tours se réunit le 18 novembre 567 dans la basilique de Saint-Martin [1]. L'assemblée comptait parmi ses membres

1. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 329 ; *Coll. regia*, t, XII, col. 590 ; Maan, *Conc. Turon.*, 1667, t. II, p. 18 ; Lalande, *Conc. Galliæ*, 1660, p. 18 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 851-874 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 355 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 533 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 789 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 121-136. Ce dernier éditeur a introduit, à partir du canon 12e une numérotation différente de celle qu'on trouve dans Sirmond et les éditions postérieures. Le P. Sirmond et ceux qui l'ont suivi attribuent au concile de Tours la lettre des sept évêques adressée à sainte Radegonde et rapportée par Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IX, c. XXXIX, dans *Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, p. 394. Ils n'en donnent d'ailleurs pas d'autre raison que les signataires de la lettre sont les mêmes évêques qui ont

neuf évêques, parmi lesquels Euphrone, archevêque de Tours, président, Prétextat, archevêque de Rouen, et saint Germain de Paris. Convoquée avec le consentement du roi Charibert, elle s'occupa de la restauration de la discipline ecclésiastique, et promulgua les vingt-sept ordonnances dont voici un résumé :

1. Il doit y avoir tous les ans deux synodes provinciaux [1], ou bien si, comme cela a eu lieu jusqu'ici, on ne peut les tenir, il importe qu'il y en ait un tous les ans [2]. Seul le cas de maladie, mais non un ordre du roi, peut dispenser de s'y rendre. Si l'évêque ne s'y rend pas, il doit être exclu de la communion de ses collègues jusqu'au prochain grand concile et aucun évêque d'une autre province
[23] ne doit être en communion avec lui [3].

2. Lorsqu'il s'est élevé des conflits entre des évêques, ils doivent prendre des prêtres (*presbyteros*) comme arbitres et comme conciliateurs [4]. Celui qui ne se soumet pas au jugement porté par ces arbitres et conciliateurs, librement choisis de part et d'autre, doit être puni par le concile [5].

3. *Ut corpus Domini in altari non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur*. Les uns traduisent : « Le corps du Seigneur (c'est-à-dire les particules du pain consacré) ne doit pas être placé sur l'autel dans un ordre quelconque, et d'après la fantaisie du prêtre, mais bien en forme de croix ; » d'autres : « Le corps du Seigneur ne doit pas être placé sur l'autel avec les images, mais il doit être conservé dans l'intérieur de la croix [6]. »

souscrit les actes du concile. La lettre n'apportant aucune contradiction à cette opinion, il est clair qu'elle peut être défendue. (H. L.)

1. Cf. *Conc. Nicæn.*, can. 5 ; *Conc. Reg.*, can. 8 ; *Conc. Chalced.*, can. 9. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Elusi*, ann. 551, can. 7. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 205, fait ingénieusement usage de ce canon afin de démontrer que le consentement royal n'est pas indispensable à la convocation du concile provincial ; voir aussi à ce sujet Hinschius, *op. cit.*, t. III, p. 477, n. 6. (H. L.)

3. *Conc. Elusi*, ann. 551, can. 7. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 742, n. 6, 9. (H. L.)

4. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 12.

5. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 816, n. 6 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. IV, n. 8 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 82, n. 1. (H. L.)

6. Dans la liturgie gallicane, la fraction de l'hostie était une chose assez compliquée ; une certaine dose de superstition s'introduisit de bonne heure dans ce rite. On arrangeait sur la patène les parcelles de l'hostie de manière à figurer une forme humaine. C'est ce qu'interdit le canon que nous étudions et il ordonne de disposer les parcelles en forme de croix. Dans une lettre du

4. Aussi bien dans les vigiles que pendant la messe, les laïques ne doivent pas se trouver avec les clercs auprès de l'autel sur lequel on célèbre les saints mystères ; mais il doit y avoir entre la balustrade et l'autel une place destinée aux clercs qui forment le chœur [1]. Toutefois pour prier (c'est-à-dire pour la prière privée en dehors du service divin) et pour la communion, les laïques peuvent, de même que les femmes, et suivant la tradition, entrer dans le lieu saint (*sancta sanctorum*) [2].

5. Chaque communauté doit nourrir ses pauvres, et les pauvres ne doivent pas courir çà et là dans des villes étrangères [3].

6. Aucun clerc ou laïque ne doit donner de lettres (de recommandation) ; cela n'appartient qu'à l'évêque [4].

7. Aucun évêque ne doit déposer un abbé ou un archiprêtre, sans avoir pris conseil des autres abbés ou prêtres [5].

8. Lorsqu'un évêque, sachant que quelqu'un a été excommunié par un autre évêque, demeure en communion avec lui, il sera lui-même exclu de la communion jusqu'au prochain concile [6].

9. Dans la province d'Armorique nul ne doit sacrer l'évêque, pas plus un Breton qu'un Romain, sans l'assentiment du métropolitain et des autres évêques de la province, et cela sous peine d'exclusion de la communion des évêques jusqu'au prochain concile [7]. [24]

pape Pélage Ier adressée, vers 558, à l'évêque d'Arles Sapaudus (Jaffé, n. 978), on trouve mentionné un singulier abus. Il était d'usage en Gaule de distribuer au peuple une idole de farine que l'on recevait, membre à membre, chacun suivant ses mérites : *Quis etiam illius non excessus, sed sceleris dicam, redditurus est rationem, quod apud vos idolum ex similagine, vel iniquitatibus nostris patienter fieri audivimus, et ex ipso idolo fideli populo, quasi unicuique pro merito, aures, oculos, manus ac diversa singulis membra distribui* ? Il semble que ce rite bizarre est le même que condamne le canon 3e du concile de Tours ; en effet, le concile s'est tenu moins de dix ans après la lettre de Pélage. Mabillon, *De liturgia gallicana,* p. 92 sq. ; L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 437 ; *Origines du culte chrétien*, in-8, Paris, 1898, p. 209. (H. L.)

1. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXXV, n. 6. (H. L.)

2. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 214 et note 1.

3. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 242, n. 2 ; p. 243, n. 2. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 533, can. 13. (H. L.)

5. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. IV, n. 2 ; part. II, l. I, c. XVI, n. 10 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 837, n. 6, 7. (H. L.)

6. Cf. *conc. Arelat.* (tenu entre 442-506), can. 8 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 801, n. 5. (H. L.)

7. Richter, *Annalen d. deutschen Gesch.*, t. I, p. 34, n. 1, et la bibliographie qui s'y trouve mentionnée. (H. L.)

10. Aucun évêque, prêtre, diacre ou sous-diacre ne doit avoir chez lui, pour conduire sa maison, d'autre femme que sa mère, sa sœur ou sa fille ; il ne doit pas avoir de religieuse, ni de veuve, ni de servante [1].

11. Tout évêque doit veiller à l'observation de la précédente ordonnance. Le métropolitain doit aider les évêques de la province à la faire observer, et ceux-ci doivent, de leur côté, aider en cela le métropolitain [2].

12. L'évêque doit traiter sa femme comme sa sœur [3]. En quelque endroit qu'il se trouve, il doit être entouré de clercs, et son habitation doit être séparée de celle de sa femme, de telle sorte que les clercs qui servent l'évêque ne se trouvent pas en contact avec les servantes de la femme de l'évêque [4].

13. Un évêque qui n'a pas de femme (*episcopam*) ne doit pas avoir de femme dans sa suite, et les clercs qui le servent ont le droit de chasser les femmes de la maison de l'évêque [5].

14. Aucun prêtre ou moine ne doit dormir avec un autre dans le même lit, afin de couper court à tout soupçon ; les moines ne doivent pas non plus habiter seuls, ou bien à deux dans des cellules séparées, mais ils doivent dormir tous en commun dans une seule *schola* [6], sous la surveillance de l'abbé ou du prévôt. Pour cela deux ou trois, à tour de rôle, doivent veiller et lire, tandis que les autres reposent [7].

15. Quiconque est entré dans un couvent ne doit plus en sortir et se marier [8]. S'il le fait, il sera excommunié ; et, si cela est nécessaire, on se servira du secours de l'autorité civile pour le séparer de sa femme [9]. Si le juge refuse pour cela son concours, il sera

1. Ce canon forme les canons 10 et 11 dans l'édition Maassen. Cf. *Conc. Elusi*, ann. 551, can. 2 ; *Statuta Ecclesiæ antiqua*, c. XXIX (= conc. Carthag., IV, can. 52) ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXII, n. 3. (H. L.)

2. Ce canon est le 12e (11) dans l'édition Maassen. (H. L.)

3. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 320, n. 4.

4. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXII, n. 3 ; c. C, n. 7 : part. I, l. III, c. V, n. 4. Ce canon est le 13e (12) dans l'édition Maassen. (H. L.)

5. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. V, n. 2, 3. Ce canon est le 14e (13) dans l'édition Maassen. (H. L.)

6. Ce mot a ici le sens de *dormitorium*, cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *schola*.

7. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. I, c. XCIII, n. 3. Ce canon est le 15e (14) dans l'édition Maassen. (H. L.)

8. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 21. (H. L.)

9. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 401, 402. (H. L.)

également excommunié ; celui qui défendra un moine souillé d'une telle faute sera lui-même excommunié, jusqu'à ce que le moine rentre dans son monastère et fasse la pénitence infligée par son abbé [1].

16. Aucune femme ne doit faire visite à un religieux ; l'abbé qui le souffrira sera excommunié [2].

17. Au sujet du jeûne des moines, on observera l'ancienne ordonnance. Depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte (*quinquagesima*, πεντηκόστη), on servira aux moines tous les jours à l'exception des jours des Rogations, un *prandium* (déjeuner qui avait lieu à peu près vers midi, et avant la *cæna*). Après la Pentecôte, ils doivent [25]
jeûner une semaine entière, et ensuite, jusqu'au 1er août, ils jeûnent trois jours par semaine, le lundi, le mercredi et le vendredi, toutefois à l'exception des malades. Au mois d'août on donnera tous les jours le *prandium*, parce qu'il y a tous les jours les *missæ sanctorum* (et non pas de féries). Aux mois de septembre, octobre et novembre, on doit de nouveau jeûner trois fois par semaine, et au mois de décembre on doit jeûner tous les jours jusqu'à la Noël. De la Noël à l'Épiphanie, on donnera tous les jours le *prandium,* parce que tous les jours sont jours de fête. On exceptera cependant les trois jours de janvier, pour lesquels les saints Pères ont ordonné des litanies particulières, afin de combattre les coutumes païennes [3]. Le 1er janvier, jour de la fête de la Circoncision, la messe doit être chantée à huit heures. De l'Épiphanie au Carême, on jeûnera trois fois par semaine [4].

18. En l'honneur de saint Martin, on doit, aussi bien dans son église que dans les autres, suivre pour la psalmodie l'ordre suivant : en été [5] on doit chanter à matines [6] six antiphones avec chacune

1. Ce canon est le 16e (15) dans l'édition Maassen. (H. L.)

2. Ce canon est le 17e (16) dans l'édition Maassen. (H. L.)

3. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8, Paris, 1898, p. 275. F. Cabrol, *Le premier des calendes de janvier et la messe contre les idoles. Un épisode de la lutte du christianisme contre le paganisme*, dans les *Origines liturgiques*, in-8, Paris, 1906, p. 203-210 ; S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, in-8, Paris, 1905, t. I, p. 225. (H. L.)

4. Ce canon est le 18e (17) dans l'édition Maassen. (H. L.)

5. Surius et Sirmond donnaient la lecture : *festis*, Hefele les a suivis et traduit : les jours de fête ; cependant il mentionne une autre variante : *æstivis diebus*. Cette variante est la leçon adoptée par Maassen : *ut in diebus æstivis*. (H. L.)

6. On remarquera que dans ce texte les matines ou vigiles s'appellent du nom qu'elles portent aujourd'hui *Matutinum*. (H. L.)

deux psaumes ; pendant le mois d'août il y aura les *manicationes* [1] parce que dans ce mois sont les fêtes et les messes des saints ; en septembre il y aura sept antiphones avec chacune deux psaumes, en octobre huit antiphones avec chacune trois psaumes, en novembre neuf antiphones avec chacune trois psaumes, en décembre dix antiphones avec chacune trois psaumes ; il y en aura autant en janvier et en février jusqu'à Pâques, plus ou moins selon qu'il sera possible. Toutefois, il ne doit pas y avoir moins de douze psaumes à matines de même que six à sexte, et douze à la douzième heure, avec l'*alleluia* [2]. Quiconque a dit à matines moins de douze psaumes doit jeûner jusqu'au soir, et n'avoir alors que du pain et de l'eau. Il ne pourra se restaurer que le lendemain [3].

19. Comme un très grand nombre d'archiprêtres habitant la campagne [4], de même que des diacres et des sous-diacres [5], sont accusés de continuer à vivre avec leurs femmes, l'archiprêtre doit quand il est dans la ville ou quand il va à sa campagne avoir avec lui un clerc [6] qui le suive partout, et qui ait son lit dans la même chambre que lui [7]. Sept sous-diacres, ou lecteurs ou laïques peuvent alterner pour exercer cette surveillance, ils se relayeront par semaine, celui qui s'y soustraira sera fustigé. Si le prêtre met de la négligence à ce que cette pratique s'exécute, il sera privé de la communion pendant trente jours jusqu'à ce qu'ayant fait pénitence il rentre en grâce [8]. Les autres prêtres, diacres et sous-diacres habitant la campagne doivent avoir soin que leurs esclaves (femmes) habitent constamment là où sont leurs propres femmes ; quant à eux, ils doivent demeurer seuls dans leur cellule et y prier [9]. Lorsqu'un prêtre vit avec sa prêtresse (sa femme), le diacre avec sa diaco-

1. Du Cange, *Glossarium*, au mot *manicatio*, le sens de ce mot est celui de lever de meilleure heure. (H. L.)

2. Cf. Mabillon, *Disquisitio de cursu gallicano*, c. v, n. 52 sq., dans *De liturgia gallicana*, in-4, Parisiis, p. 420. (H. L.)

3. Et quiconque méprisera cette ordonnance touchant le châtiment jeûnera pendant une semaine au pain et à l'eau et ne prendra sa réfection qu'à l'heure des vêpres. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXXIV, n. 4, 5, 6. Ce canon est le 19e (18) dans l'édition Maassen. (H. L.)

4. Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 266, n. 2. (H. L.

5. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 2. (H. L.)

6. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 12 (11). (H. L.)

7. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. C, n. 7. (H. L.)

8. Cf. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 810, n. 4. (H. L.)

9. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXII, n. 3. (H. L.)

nesse, le sous-diacre avec sa sous-diaconesse, il sera excommunié pendant un an, et dépouillé à tout jamais de ses fonctions ecclé- [26] siastiques ; il rentrera dans la vie laïque. Il ne pourra chanter que parmi les lecteurs [1]. Les archiprêtres qui ne veillent pas sur les jeunes clercs qui leur sont confiés et ne prennent pas des mesures à ce sujet devront être enfermés dans une cellule dans la ville où ils résident et y vivre pendant un mois au pain et à l'eau [2] et faire pénitence pour les clercs qui leur sont confiés [3]. Le peuple ne doit pas vénérer, mais bien mépriser le prêtre qui vit avec sa femme : car au lieu d'être un docteur de pénitence, il est docteur de libertinage [4].

20. Les vierges qui ont pris le voile [5], et les veuves qui ont fait des vœux ne doivent plus, sous peine d'excommunication, se marier [6]. On ne doit pas prétexter qu'une vierge n'a pris l'habit (le voile) que pour ne pas être forcée à contracter un mariage désavantageux : car les rois Childebert, Clotaire et Charibert ont décrété que nul ne devait s'emparer d'une jeune fille malgré la volonté de ses parents [7]. Si une vierge craint qu'on lui fasse violence, qu'elle se réfugie dans l'église, jusqu'à ce que ses parents puissent la délivrer ; elle pourra ensuite se marier ; mais si elle change d'habit, elle devra persister dans sa résolution. Au sujet des veuves, on ne doit pas dire qu'elles peuvent se remarier, parce qu'elles n'ont pas été bénies ; il est vrai qu'il est défendu de les bénir ; mais leurs vœux n'en sont pas moins valides [8].

1. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXXV, n. 8 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 807, n. 2. (H. L.)

2. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. IV, n. 1 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 819, n. 4. (H. L.)

3. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 817, n. 12. (H. L.)

4. Ce canon est le 20e (19) dans l'édition Maassen. (H. L.)

5. Ce canon commence par se réclamer de la sentence du pape Innocent à l'évêque Vitrice de Rouen. Jaffé-Wattembach, *Regesta*, n. 286 : *Etsi tibi frater*, cf. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 242. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. III, c. XLV, n. 5 ; c. LII, n. 8, 9 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 403, n. 3. (H. L.)

6. Ce canon, qui a un peu l'allure d'un traité, remet en vigueur et mentionne la discipline des conciles d'Arles (tenu entre 442 et 506), can. 52, de Milève, can. 26, cf. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 169 sq. (H. L.)

7. *Constitutiones regum hic laudatæ nobis traditæ non sunt*, écrit Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 130, n. 2, mais cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, c. 19. (H. L.)

8. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. III, c. LI, n. 11 ; *Conc. Epaonense*, can. 21 ; *Conc. Arelat.* (442-506), can. 46, ce canon est le 21e (20) dans l'édition Maassen. (H. L.)

21. Les anciens canons au sujet de mariages incestueux doivent garder force de loi [1].

22. Quelques-uns, continuant les anciens errements, fêtent le 1er janvier [2] ; d'autres portent à manger aux morts pour la fête du Siège de Pierre [3] et mangent des légumes offerts au démon ; d'autres vénèrent certains rochers, ou des arbres, ou des sources, etc. [4]. Les prêtres doivent détruire ces superstitions païennes [5].

23. Sans compter les hymnes ambrosiennes [6] que nous avons dans le canon [7], on peut en chanter d'autres, qui sont dignes de cet honneur et dont l'auteur est connu [8].

[27] 24. Les guerres que les rois francs se font entre eux ne doivent pas être une cause de dommages pour les biens des églises. Quiconque (dans ces guerres) aura volé ou confisqué des biens d'Église devra être engagé à restituer ; s'il s'y refuse avec obstination, il sera non seulement excommunié, mais encore frappé d'anathème jusqu'à sa mort par tous les évêques, qui chanteront sur lui le psaume CVIII.

Dans l'antiquité on se servait en général, de l'excommunication et de l'anathème, sans donner à ces deux expressions un sens complètement identique. L'anathème comportait l'excommunication majeure tandis que par l'excommunication on n'était privé que de la communion. Toutefois, dans la suite, après la publication des décrétales de Grégoire IX (au XIIIe siècle) on enten-

1. Ce canon, qui est le 22e (21) dans l'édition Maassen, se compose d'une interminable citation empruntée au Lévitique, XVIII, 5-18, 20, au Deutéronome, XXVII, 15-20, 22-24, accompagnée de citations empruntées à des conciles gaulois : *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 27 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 18 ; *Conc. Epaonense*, can. 30 ; *Conc. Arvern.*, ann. 535, can. 12. Cf. *Code théodosien, De incestis nuptiis*, l. III, tit. XII, l. 3 ; Freisen, *Geschichte des canon. Eherechts*, p. 378. (H. L.)

2. D. Cabrol, *Origines liturgiques*, 1906, p. 203-210. (H. L.)

3. Sur ce repas funèbre du 22 février, cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1908, p. 267 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 46 sq. (H. L.)

4. Ce canon est un des plus utiles pour l'histoire de la persistance du paganisme en Gaule, cf. E. Vacandard. *Persistance du paganisme en Gaule* dans la *Revue des questions historiques*, 1899.

5. Ce canon est le 23e (22) dans l'édition Maassen. (H. L.)

6. Cf. Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 7 sq., 423. (H. L.)

7. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. III, c. VIII, n. 7 ; S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, 1905, t. I, p. 225. (H. L.)

8. Ce canon est le 24e (23) dans l'édition Maassen. (H. L.)

dait par anathème l'excommunication la plus grave accompagnée de malédictions [1].

25. Est une répétition partielle du 1er canon du IIIe concile de Paris, au sujet des biens des églises [2].

26. Les juges ou les puissants qui oppriment les pauvres doivent être excommuniés, s'ils ne s'amendent pas après les exhortations de l'évêque [3].

27. Ce n'est pas seulement un acte sacrilège, c'est même un acte hérétique, qu'un évêque prenne de l'argent de ses clercs pour leur conférer les ordres ; c'est ce qui est prouvé dans le livre *De dogmatibus ecclesiasticis* [4]. L'un et l'autre, celui qui a donné l'argent et celui qui l'a reçu, doivent être exclus de l'Église jusqu'au prochain concile [5].

Le P. Sirmond a publié, d'après plusieurs manuscrits, une lettre écrite pendant le IIe concile de Tours, ou peu après (ainsi que le dit la suscription), par quatre évêques ayant fait partie de ce concile [5]. Dans cette lettre, adressée au peuple chrétien, les évêques engageaient les fidèles à faire pénitence et à s'amender, pour éviter le jugement de Dieu qui était imminent. Les fiancés devaient différer leur union afin d'apaiser Dieu par la prière et la chasteté, et de mourir le cœur pur, s'ils venaient à mourir dans les calamités pro- [28]
chaines. On devait donner le dixième de tous les biens et même le dixième esclave ; on devait également donner à l'évêque pour le rachat des prisonniers un tiers de *poids* par chaque enfant. On devait mettre fin aux inimitiés et cesser les unions incestueuses.

Nous avons encore deux autres lettres qui se rapportent à ce même concile : une lettre de la reine Radegonde, veuve du roi Clotaire Ier, demandant aux évêques de confirmer la fondation

1. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 800, n. 6 ; p. 842, n. 4 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 13. Ce canon est le 25e (24) dans l'édition Maassen. (H. L.)

2. Waitz, *Deutsche Verfassungsgesch.*, t. II, p. 631, est formellement contredit dans l'interprétation qu'il donne de ce canon par Roth, *Geschichte d. Beneficialwesens*, p. 316 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 689, n. 1 ; F. Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 135. Ce canon est le 26 (25) dans l'édition Maassen. (H. L.)

3. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXXVII, n. 2 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 269, n. 1 ; p. 452, n. 6. Ce canon est le 27e (26) dans l'édition Maassen. H. L.

4. Gennadius, *Definitio dogmatum ecclesiasticorum*, c. LXXII. (H. L.)

5. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 343 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 367 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 808 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 136-138. (H. L.)

qu'elle avait faite à Poitiers d'un couvent de religieuses, et une seconde lettre contenant la réponse des évêques [1].

Le 1[er] janvier de l'année 607 de l'ère espagnole, qui correspond à l'année 569 de notre ère [2], Théodomir, roi des Suèves établis en Galice, réunit à Lugo un concile d'évêques de son royaume, et leur représenta, entre autres choses, que son royaume avait trop peu d'évêchés et un seul siège métropolitain (celui de Braga) [3]. Le concile devait remédier à ce mal. Il le fit, éleva Lugo à la dignité de seconde métropole, créa d'autres sièges épiscopaux (dont cependant les noms ne figurent pas dans les actes), et traça d'une manière exacte les limites de ces treize diocèses de la Galice, afin d'éviter les conflits.

C'est là tout ce que nous savons sur le premier concile de Lugo ; et tout ce que le savant Garcias Loaisa a ajouté dans sa *Collectio conciliorum Hispaniæ* (1593) est apocryphe, comme par exemple la prétendue délimitation des évêchés espagnols faite sous Constantin le Grand, ou bien appartient à une époque beaucoup plus récente, ce qui est le cas pour le tableau des archevêchés et évêchés espagnols. Du reste Florez a mis en doute l'existence du concile
[29] de Lugo, et son continuateur Manuel Risco [4] a défendu le sentiment de son prédécesseur.

1. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 345 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 370 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 810. (H. L.)

2. Garcias Loaisa croit qu'au lieu de 607 on doit lire 600. Dans ce cas le concile remonterait à l'année 562.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 569, n. 2 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 569, n. 3 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 627 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 874-894 ; d'Aguirre, *Conc. Hispaniæ*, t. II, col. 299-316 ; t. III, col. 187-202, 212-219 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 373 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 555 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 815. Cf. Follares y Gayoso, *Argo divina, Santa Maria de Lugo de los ojos grandes, fundacion y grandezas de su Iglesia, santos naturales, reliquias y varones venerables de su ciudad y obispado, obispos y arzobispos que en todos tiempos la governaron*, in-4, Santiago, 1700 ; Man. Risco, *Antiguedades de la ciudad y santa Iglesia de Lugo, memorias de los insignes monasterios de S. Julian de Samos y de S. Vicente de Monforte*, dans Florez, *España sagrada*, 1796, t. XL, p. 8, 434 ; *De la santa Iglesia de Lugo*, dans Florez, *España sagrada*, t. XLI, p. 12, 440. (H. L.)

4. Man. Risco, *Examinase si se celebro en Lugo algun concilio contra los errores de Prisciliano en el siglo V*, dans Florez, *op. cit.*, t. XL, p. 58-65 ; *Disertacion sobre los documentos de la santa Iglesia de Lugo, que se dicen concilios Lucenses celebrados en el reynado de los Suevos*, dans Florez, *op. cit.*, t. XL, p. 229-323. Florez et Risco ont eu raison de douter de l'authenticité du prétendu concile de Lugo, lequel est certainement apocryphe. (H. L.)

Le troisième (à vrai dire le second) concile de Braga en Espagne est plus important. Ariomir (fils de Théodomir), roi des Suèves, y convoqua, en 572, les évêques des deux provinces ecclésiastiques (le concile est appelé *utrumque concilium*) de son royaume de Galice [1]. Les deux archevêques Martin de Braga (auparavant évêque de Dume) et Nitigisius de Lugo assistèrent à l'assemblée, qui fut présidée par le premier des deux. Sur sa proposition, on lut d'abord les *capitula* du Ier concile de Braga, auquel il avait assisté comme évêque de Dume, et on y ajouta dix canons complémentaires. Ils se rapportent exclusivement à la discipline ; on est surpris qu'en 572 Martin ait pu dire qu'il n'y avait *de unitate et rectitudine fidei in hac provincia nihil dubium*, tandis que neuf ans auparavant le Ier concile de Braga combattait les priscillianistes d'une manière si énergique. Serait-ce que pendant ce temps cette hérésie aurait tout à fait disparu ? Toutefois le 10e canon du concile fait encore allusion à cette hérésie.

Les dix canons contiennent les dispositions suivantes :

1. Les évêques doivent visiter leurs diocèses, et s'assurer que les clercs remplissent exactement leurs fonctions, en particulier que les catéchumènes sont exorcisés vingt jours avant leur baptême, et instruits dans le symbole. Les évêques doivent exhorter le peuple à s'abstenir de l'idolâtrie et des vices.

2. Pour les voyages de visite, les évêques ne doivent réclamer de chaque église que deux *solidi* (*honorem cathedræ*) ; ils ne prélèveront pas le tiers des oblations et ne demanderont pas aux clercs des paroisses des services comme d'esclaves.

3. On doit conférer les ordres gratuitement.

4. Pour la petite quantité de baume (le chrême) que l'évêque donne aux églises pour conférer le baptême on ne saurait exiger de redevance.

5. L'évêque à qui on demande de consacrer une église ne doit rien exiger pour cela ; mais il peut recevoir un présent qui lui sera librement fait. Il ne doit pas du reste consacrer une église, s'il n'a

1. 1er juin 572. Baronius, *Annal.*, ad ann. 572, n. 10-13 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 572, n. 9 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 656 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 894-902 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 383 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 575 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 835 ; Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. II, col. 316 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, t. II, col. 620 sq. ; Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, t. II, p. 37 ; Florez, *España sagrada*, t. XV, p. 235-239. (H. L.)

pas vu auparavant le document qui assure à celle-ci une dotation suffisante.

6. Il est arrivé que l'on ait bâti une église par spéculation, afin d'avoir la moitié des offrandes qui y seraient faites. Aucun évêque
[30] ne doit consacrer une pareille église.

7. Plusieurs personnes ayant différé de faire baptiser leurs enfants, faute de pouvoir payer ce qu'on exigeait d'eux, toutes ces redevances sont abolies ; les clercs ne devront rien demander pour le baptême, ils pourront seulement accepter un présent librement offert.

8. Celui qui accuse un clerc de fornication doit pouvoir produire deux ou trois témoins. S'il ne peut le faire, qu'il soit excommunié.

9. Le métropolitain doit indiquer aux évêques la date de la fête de Pâques. Au jour de Noël, chaque clerc doit après l'évangile annoncer au peuple la date du Carême et de Pâques. Au commencement du Carême il y aura pendant trois jours des Litanies.

10. C'est un vestige de priscillianisme lorsque certains prêtres ont osé consacrer aux messes des morts, après avoir bu du vin. Quiconque à l'avenir osera consacrer sans être à jeun sera déposé par l'évêque.

Burchard de Worms et Gratien ont cité quelques autres prétendus canons de Braga, qui ont été réunis par d'Aguirre et Mansi. On ne peut pas admettre ce que Jérôme Moralès, chroniqueur espagnol sous Philippe II, et après lui Baronius ont dit sur un second concile de Lugo tenu en 572 [1]. Florez, et après lui Manuel Risco, en ont démontré l'inexactitude [2]. Il est vrai que Martin, archevêque de Braga, dont nous avons plusieurs fois parlé, envoya à Nitigisius de Lugo et *universo concilio Lucensis Ecclesiæ* la collection et la traduction ou mieux l'adaptation faite par lui de quatre-vingt-quatre anciens canons grecs (Martin était originaire de la Pannonie) ; mais par *concilium* il faut entendre *province ecclésiastique* [3].

A cette même époque on tint à Paris un concile, le quatrième,

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 572, n. 10 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 669 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 902 ; Aguirre, *Concilia*, t. II, col. 321 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 585 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 846 ; Florez, *España sagrada*, t. XL, p. 344-349. (H. L.)

2. *España sagrada*, t. XL, p. 252.

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 390 sq. ; d'Aguirre, *op. cit.*, t. II, col. 325 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 846 sq. ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, t. II, p. 631 sq. Ces canons groupés sous le titre inexact, ou du moins sujet à induire en erreur, de *Capitula Martini papæ*, sont l'œuvre de saint Martin de Dume, archevêque de Braga. (H. L.)

mentionné par Grégoire de Tours, qui rapporte qu'à la suite d'un [31] conflit survenu entre les rois Sigebert et Gontran, celui-ci avait convoqué en concile à Paris les évêques de son royaume [1].

Gontran et Sigebert, tous deux fils du roi Clotaire I[er] étaient, le premier, roi de Bourgogne et le second, roi d'Australie. Chilpéric leur frère était roi de Soissons, et Charibert leur aîné étant mort en 570, ils s'étaient partagé entre eux son royaume.

Quoique Gontran et Sigebert fissent ordinairement cause commune contre Chilpéric, néanmoins ils furent plusieurs fois en guerre l'un contre l'autre. Aussi n'est-il pas nécessaire de faire violence au texte de Grégoire de Tours, comme l'ont fait Valois et Le Cointe, et de lui faire dire :« Pour mettre fin à une dispute entre Chilpéric et Sigebert, Gontran convoqua un concile. »

Le motif de la dispute entre Gontran et Sigebert était l'installation d'un évêque à Châteaudun (*Castello-Dunum*). Cette place, qui faisait partie du diocèse de Chartres, appartenait au royaume de Sigebert, tandis que Chartres était dans le royaume de Gontran. Avec l'assentiment de Sigebert, Ægidius, archevêque de Reims, sacra le prêtre Promotus évêque de Châteaudun, élevant par conséquent cette ville au rang d'évêché, et la séparant du diocèse de, Chartres, sans se préoccuper d'obtenir l'assentiment de Pappolus évêque de Chartres. Ce dernier se plaignit au concile de Paris, qui se tint le 11 septembre 573 dans la basilique de Saint-Pierre (plus tard église de Sainte-Geneviève). Ce concile compta trente-deux évêques et un prêtre représentant de son évêque ; parmi ces évêques étaient les six métropolitains Philippe de Vienne, Sapaudus d'Arles, Priscus de Lyon, Constitutus de Sens, Laban d'Eause, et

1. Le manuscrit de la Bibliothèque nationale, fonds latin, *n. 12097*, fol. 163, contient trois lettres relatives à ce concile. La première est intitulée : *Tenor suggestionis libelli*, la deuxième, *Concilium Parisiense*, la troisième ne porte aucun titre. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, p. 350, a été le premier à éditer ces lettres. *Coll. regia*, t. XII, col. 699 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 918-923 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 401 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 601 ; Bouquet, *Rec. des hist. de la France*, t. IV, col. 79-80 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 866 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 146-151. Sirmond a donné à ce concile son titre de *Concilium Parisiense IV*. Nous trouvons dans Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IV, c. XLVII, la mention suivante : *Cum autem intentio inter Guntchramnum et Sygiberthum regis verteretur, Guntchramnus rex apud Parisius omnes episcopus regni sui congregat ut inter utrusque, quid veritas haberit, edicerent. Scriptores. rerum merovingicarum*, t. I, p. 182. (H. L.)

Félix de Bourges. Saint Germain, évêque de Paris était, également présent. Tous signèrent une lettre synodale adressée à Ægidius, archevêque de Reims, dans laquelle ils blâmaient fortement sa conduite et prononçaient la déposition de Promotus. Dans une seconde lettre ils engagèrent le roi Sigebert à ne pas souffrir plus longtemps pareille injustice.

Dans cette dernière lettre, les évêques disaient entre autres cho-
[32] ses que le concile avait été convoqué *non absque conniventia* de Sigebert ; mais ces paroles paraissent bien n'avoir été qu'une formule de politesse ; car si Sigebert avait permis que l'affaire fût instruite *synodaliter*, plusieurs évêques de son royaume seraient certainement venus à Paris, tandis qu'il n'y eut à ce concile que des évêques du royaume de Gontran. Il semble résulter d'un autre passage du commencement de la lettre écrite par ce concile à Ægidius, archevêque de Reims, que ce conflit n'avait pas été le seul objet des délibérations ; car cette lettre porte : *Dum pro causis publicis privatorumque querelis Parisiis moraremur* ; mais nous n'en savons pas plus long sur ce point. Nous apprenons seulement par Grégoire de Tours, qu'après la mort du roi Sigebert, arrivée en 575, Promotus avait été déposé, et que ses efforts pour être réintégré n'avaient pas abouti [1].

286. Conciles entre 575 et 589.

A l'année 575 appartient un concile irlandais, *concilium mixtum* (en même temps diète et concile), célébré sous le roi Aedh ou Aidus à Drumceatt [2] sur les bords de la mer. Saint Columba, le saint national d'Irlande et l'apôtre de l'Écosse, assista à ce concile et par son éloquence obtint, malgré l'opposition du roi, le maintien des bardes qui depuis longtemps étaient devenus chrétiens et célébraient dans leurs chants, alors en grande faveur, les héros irlandais et Columba lui-même. En outre, à la suite de ce concile, le monarque irlandais renonça à toute souveraineté sur le roi de Dabriada Albingens, c'est-à-dire sur les colons irlandais en Écosse. Ce ré-

1. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VII, c. XVII.
2. *Dorsum ceti.* Aujourd'hui Drumkeatt (Rœ Park, près de Newtownlima vady) dans le comté de Londonderry. (H. L.)

sultat semble également avoir été obtenu par saint Columba [1].

En cette même année 575, Sigebert d'Austrasie, le roi des Francs dont nous avons déjà parlé, fut assassiné par trahison, pendant qu'il guerroyait contre Chilpéric, son frère, roi de Soissons et de Paris ; sa veuve Brunehaut fut faite prisonnière à Paris et exilée à Rouen. Pendant sa captivité Mérovée, fils d'un premier mariage de Chilpéric, l'aima et l'épousa à Rouen, à l'insu de son père. Pour apai- [33]
ser la colère de Chilpéric, les nouveaux époux durent bientôt se séparer, et Brunehaut se rendit à Metz auprès de son jeune fils Childebert II, roi d'Autrasie. Alors s'éleva entre Chilpéric et Mérovée un si violent conflit, que le fils se mit en rébellion contre son père, qui de son côté le déshérita, surtout à l'instigation de sa femme Frédégonde, qui voulait se défaire de son beau-fils, pour assurer l'héritage de ses propres enfants. Poussé par elle, Chilpéric que favorisait de nouveau la fortune des armes, poursuivit tous les amis de Mérovée, et parmi eux tout spécialement Prétextat, archevêque de Rouen. Il le fit saisir et comparaître devant le Ve concile de Paris, en 577. Nous ne connaissons ce concile que par Grégoire de Tours, car les actes en sont perdus [2]. On y compta quarante-cinq évêques, parmi lesquels Grégoire de Tours lui-même, qui se réunirent à Paris dans la basilique de Saint-Pierre. Chilpéric se rendit en personne dans l'assemblée, et accusa l'archevêque Prétextat d'avoir marié, au mépris des canons, le prince Mérovée avec sa tante Brunehaut, de l'avoir excité à la révolte, de lui avoir gagné le peuple par des présents, et d'avoir médité la ruine et la mort du roi, pour élever Mérovée à sa place. De faux témoins confirmèrent toutes ces accusations. Après que le roi se fut retiré, Grégoire de Tours chercha par un beau discours à rendre le courage de l'impartialité aux évêques effrayés ; mais il fut dénoncé pour cela par deux de ses collègues (probablement Bertrand de

1. G. T. Stokes, *Ireland and the celtic Church*, 6e édit., in-12, London, 1907, p. 109, 125-127. Colgan, *Acta sanctorum Hibern.*, p. 204, nous apprend qu'en 1645 le lieu du concile de Drumkeatt était encore l'objet d'un pèlerinage très fréquenté et d'une procession le jour de la Toussaint. Montalembert, *Les moines d'Occident*, in-12, Paris, 1878, t. III, p. 199-208. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 580, n. 13-21 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 576, n. 2-3 ; ad ann. 580, n. 5 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, col. 357 ; *Coll. regia*, t. XII, col. 709 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 925-929 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 405 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 610 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 875 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 151 ; Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XVIII. (H. L.)

Bordeaux et Ragnemod de Paris). Grégoire comparut devant le roi, mais ne se laissa entamer ni par menaces, ni par flatteries, ni par les présents de Frédégonde.

Le lendemain le roi assista à la deuxième session, et accusa l'archevêque Prétextat d'avoir dérobé pour 5,000 *solidi* d'or et d'ornements précieux. Prétextat prouva que ces valeurs étaient la propriété de Brunehaut, qui les avait laissées à Rouen, au su du roi lui-même. Chilpéric, voyant l'inanité de ses accusations, recourut à d'autres moyens. Quelques personnes de son entourage circonvinrent Prétextat et, sous prétexte de prendre en main ses intérêts, l'assurèrent de la faveur du roi, s'il s'humiliait et reconnaissait la vérité des accusa-
[34] tions portées contre lui ; le roi lui pardonnerait immédiatement. L'archevêque consentit, et, à la troisième session, se jeta aux pieds de Chilpéric, avouant son péché et reconnaissant avoir voulu attenter à la vie du roi, pour lui substituer le prince. Mais le pardon promis ne fut pas prononcé ; au contraire, le roi se jeta à son tour aux pieds des évêques et leur demanda la condamnation du coupable. Les évêques le relevèrent en pleurant, et Chilpéric rentra immédiatement chez lui, d'où il envoya au concile une collection de canons contenant les prétendus canons apostoliques. Le 25e de ces canons dit que l'évêque coupable de fornication, de parjure, ou de vol, doit être déposé, mais non excommunié. Dans l'exemplaire envoyé par le roi, on avait ajouté : « ou de meurtre, » et il réclama non seulement la déposition de Prétextat, mais l'excommunication solennelle, au chant du psaume CVIII et des formules de malédiction. Les évêques ayant refusé, sur le conseil de Grégoire de Tours, d'outre-passer les canons, le roi s'empara de Prétextat, le fit battre cruellement, pour avoir voulu s'échapper, et le fit ensuite déporter dans une île près de Coutances, en Normandie.

Le siège de Rouen fut donné à Mélanius ou Mélantius ; mais après la mort de Chilpéric, survenue en 584, les bourgeois de Rouen rappelèrent Prétextat et le reçurent avec la plus grande solennité. Prétextat se rendit immédiatement après à Paris, auprès du roi Gontran, chargé de la tutelle de Clotaire II, fils de Chilpéric, et réclama une revision de son affaire. La reine-mère Frédégonde objecta la déposition par quarante-cinq évêques ; mais Ragnemod, évêque de Paris, ayant déclaré qu'on avait puni, mais non déposé Prétextat, celui-ci rentra dans les bonnes grâces du roi, et fut réintégré dans son évêché [1].

1. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VII, c. XVI, XIX.

Il n'est pas possible de préciser l'époque où s'est tenu le concile de Berny (*concile Brennacense*) [1]. Grégoire de Tours, qui est le seul à en parler [2], ne donne sur ce point que des renseignements vagues. Aussi les opinions des savants se partagent de l'année 577 à l'année 581. On a cru pendant longtemps que ce concile avait été célébré à Braine près de Soissons [3] ; mais l'abbé Lebeuf a prouvé [35] d'une manière irréfutable que le domaine royal de Berny (Bergni ou Bargni) se trouvait à 14 lieues de Paris, et à 7 de Soissons. Grégoire de Tours était ici l'accusé. Leudastes, qui, de la condition la plus humble, était arrivé, à force d'intrigues, à la dignité de comte et gouverneur de Tours, et qui, en cette qualité, avait commis nombre d'injustices et de brutalités, annonça au roi Chilpéric que Grégoire de Tours avait accusé la reine Frédégonde d'entretenir des rapports adultères avec Bertechram, archevêque de Bordeaux. Chilpéric réunit aussitôt un concile à Berny ; Grégoire se purgea de toute accusation devant cette assemblée, et jura n'avoir aucunement sou-

1. *Brennacum*, *Brinacum*, Berny, arrondissement de Soissons (Aisne). Clouet, *Réponse à un mémoire de Peigné-Delacour sur l'emplacement de Brennacum*, dans le *Bulletin de la Société archéologique de Soissons*, 1856, t. x, p. 182 ; F. Henriet, *Le Brennacum des anciens*, dans ses *Lettres d'un paysagiste*, dans les *Annales de la Société d'histoire et d'archéologie de Château-Thierry*, 1886-1887, p. 71-79 ; Lebeuf, *Sur la position d'un ancien palais de nos rois de la première race*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1754, t. xxi, part. 1, p. 100-110 ; A. Longnon, *La villa Brennacum*, dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris*, 1875, t. ii, p. 57-62 ; Stan. Prioux, *La villa Brennacum*, in-12, Paris, 1856. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. V, c. xlix, nous a laissé d'utiles renseignements sur le concile de Berny. *Scriptores rerum merovingicarum*, t. i, p. 241 sq. La date sur laquelle Hefele reste indécis, est fixée par Maassen à l'année 580 parce que Grégoire de Tours parle du concile dans la partie de son histoire relative aux événements de l'année susdite ; rien ne s'oppose à ce qu'on accepte cette date puisque de toute façon il faut placer le concile de Berny entre 577 et 581. Outre l'attestation de Grégoire de Tours, le concile de Berny est mentionné par Venance Fortunat qui intitule la première poésie de son livre IX[e] : *Ad Chilpericum regem, quando synodus Brinnaco habita est. Auctores antiquissimi*, t. iv, part. 1, p. 201. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 583, n. 15-21 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 583, n. 3 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. i, col. 369 ; *Coll. regia*, t. xiii, col. 53 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 965-966 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 449 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 655 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ix, col. 930 ; F. Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 152. (H. L.)

2. Nous venons de dire dans la note précédente que l'attestation de Grégoire de Tours n'est pas isolée. (H. L.)

3. Gousset, *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, 1842, t. i, p. 35.

levé une pareille accusation contre la reine Frédégonde ; aussi fut-il déclaré innocent, et Leudastes, pour lors fugitif, fut excommunié.

Nous avons déjà parlé des évêques Salonius et Sagittaire ; nous avons raconté leur déposition par un concile tenu à Lyon en 567, et leur réintégration sur leurs sièges par le pape Jean III. Ils continuèrent à mener la même vie criminelle, et le roi Gontran convoqua à leur sujet le IIe concile de Chalon-sur-Saône en 579 [1]. Ils y furent accusés d'adultère, de meurtres (ils faisaient la guerre) et de haute trahison. Déposés et enfermés dans la basilique de Saint-Marcel, ils parvinrent à s'échapper, mais leurs siéges épiscopaux furent donnés à d'autres.

Nous possédons un document relatif à ce concile de Chalon, ou à un autre concile tenu dans cette même ville sous le roi Gontran. Cette pièce, dont l'authenticité n'est pas incontestable, fut trouvée parmi les manuscrits de Sirmond, et fut éditée par Labbe, Hardouin, Mansi, etc. D'après ce document, une pieuse femme de Maurienne en Savoie apprit de quelques moines qui revenaient de Jérusalem, l'existence de reliques de saint Jean-Baptiste, et elle
[36] n'eut pas de repos qu'elle ne les eût en sa possession. Le roi Gontran fit pour ce motif bâtir une église à Maurienne, et, dans un concile tenu à Chalon, Felmasius fut ordonné premier évêque de Maurienne, dans la province ecclésiastique de Vienne [2].

A cette même année 579 se rattache le concile de Saintes, dans lequel Nantinus, comte d'Angoulême, rendit à l'église les biens qu'il lui avait pris, et fut en conséquence relevé de l'excommunication qu'Héraclius, évêque d'Angoulême, avait portée contre lui [3].

1. Nous ne savons sur ce concile rien de plus que ce que nous en dit Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XXVII : *Anno quoque quarto Childeberti, qui fuit decimus octavus Guntchramni et Chilperici regum, apud Cavelonnum civitatem sinodus acta est ex jussu principis Guntchramni ; discussisque diversis causis contra Salonium et Sagittarium episcopum iteratur illa antiqua calamitas. Obiciuntur eis crimina et non solum de adulterium, verum etiam de homicidiis accusantur. Sed hæc per pænitentiam purgari censentis episcopi illud est additum, quod essent rei maiestatis et patriæ proditores. Qua de causa ab episcopatu discincti in basilica beati Marcelli sub custodia detruduntur.* Baronius, *Annales*, ad ann. 582, n. 9 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 582, n. 4 ; Sirmond, *Conc. Calliæ*, t. I, p. 367 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 52 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 963-964 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. III, col. 447 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 649 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 579 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 151. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 448 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 921.

3. Sirmond, *Conc. Galliæ.*, t. I, col. 368 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 52 ; Labbe,

Nous avons parlé plus haut, dans l'histoire de la discussion des *Trois Chapitres*, du prétendu concile de Grado tenu en 579 ; aussi passons-nous immédiatement au Ier concile de Mâcon, célébré le [1er novembre 583] sur la convocation du roi franc Gontran ; il compta 21 évêques, venus de différentes provinces ecclésiastiques, parmi lesquels se trouvaient les archevêques Priscus de Lyon, Evantius de Vienne, Artémius de Sens et Remedius de Bourges [1]. La préface du procès-verbal de ce concile rapporte que l'assemblée s'occupa des affaires publiques, ainsi que des pauvres : elle décréta les dix-neuf canons dont voici le résumé :

1. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas avoir de rapport avec des femmes qui ne sont pas leurs parentes. La grand'mère, la mère, la sœur, ou la nièce peuvent seules rester chez eux, si cela est nécessaire [2].

2. Aucun clerc ou laïque, s'il n'est de vertu éprouvée et d'un âge avancé, ne doit, sans nécessité, entrer dans un couvent de femmes ; il n'aura avec les religieuses aucun entretien se-

Concilia, t. v, col. 965 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 449 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 651 : Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 921. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 582, n. 10-12 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 582, n. 5 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 370 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 55 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 966-973 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 449 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 658 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 931 ; *Conc. supplem.*, 1748, t. I, col. 446 ; M.-C. Ragut et Th. Chavot, *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon, connu sous le nom de « Livre enchaîné »*, in-4, Mâcon, 1864, préf., p. CCXXXIII-CCXL ; Bruns, *Biblioth. eccles.*, part. II, p. 242 sq. ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 155-161. Toute mention chronologique relative à ce concile fait défaut dans le ms. Philipps *1745* ; au contraire, dans les mss. Berlin *435*, Paris latin *3846* et Vatican *3827*, on trouve cette mention, mais à une place inattendue, avec l'*Explicit*. Outre la mention du jour, on lit deux façons différentes de calculer l'année. L'une, *indictio XV*, répond à l'année qui court depuis le mois de septembre 581 jusqu'au mois de septembre 582. Sirmond n'a tenu compte que de l'indiction pour fixer le concile à l'année 581. *Conc. Galliæ*, t. I, col. 613, note. Le P. Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, t. II, p. 237, n. XI, avait objecté au P. Sirmond qu'au VIe siècle, en Gaule, l'usage était beaucoup plus de dater d'après les années du règne que d'après l'indiction. Br. Krusch, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XXII, p. 455, a démontré que la vingt-deuxième année du règne de Gontran que mentionnent les mss. coïncide avec le début du mois de décembre 582. C'est pourquoi Fr. Maassen fixe la date du concile au 1er novembre de l'année 583. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Arvernense*, ann. 535, can. 16 ; *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 10. (H. L.)

cret [1] et ne pourra les voir qu'au parloir. On doit surtout empêcher les juifs d'avoir accès dans les couvents de religieuses.

3. Aucune femme ne doit entrer dans la chambre de l'évêque, si deux prêtres ou diacres n'assistent à l'entrevue. [2]

4. Quiconque retient ce que des mourants ont donné à l'Église, sera excommunié [3].

5. Aucun clerc ne doit porter des habits ou des chaussures laïques, ni des armes [4] ; s'il le fait, il sera enfermé pendant trente jours au pain et à l'eau [5].

[37] 6. L'évêque ne doit pas dire la messe sans le pallium [6].

7. Si un juge civil s'empare d'un clerc ou le punit sans l'assentiment de l'évêque, sauf pour un crime capital, à savoir meurtre, vol ou maléfice parjure, le juge sera exclu de l'Église aussi longtemps que l'évêque le trouvera bon [7].

8. Aucun clerc ne doit en citer un autre devant un juge civil [8]. Si un clerc inférieur le fait, il recevra quarante coups moins un [9] ; s'il appartient à un ordre supérieur, il sera enfermé pendant trente jours[10].

9. Du jour de la Saint-Martin jusqu'à Noël, on jeûnera les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine [11].

1. Cf. *Conc. Epaonense*, can. 38. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Arvernense*, ann. 535, can. 16 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXII, n. 4. (H. L.)

3. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 25 (22) ; *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 16. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Agathense*, ann. 506, can. 20. (H. L.)

5. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 819, n. 4 ; p. 836, n. 4 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. XLVI, n. 1 ; part. III, l. II, c. XLIV, n. 1. (H. L.)

6. Quelques mss. et les meilleurs donnent la leçon *episcopus*, et non *archiepiscopus*, cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 94, n. 1. (H. L.)

7. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 20 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 849, n. 7 ; p. 850, n. 4. (H. L.)

8. Cf. *Conc. Chalced.*, can. 9. Le concile de Mâcon est le premier des conciles tenus en Gaule qui interdise aux clercs d'évoquer les litiges entre gens d'église devant le juge civil. On trouve dans les conciles antérieurs, Angers, can. 1 ; Vannes, can. 9 ; Épaone, can. 11 ; Orléans, ann. 538, can. 35 (22) ; Éluse, ann. 551, can. 4, la prohibition peu précise faite aux clercs de citer leurs confrères devant le juge civil. (H. L.)

9. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 815, n. 3, 7. (H. L.)

10. *Corp. jur. canon.*, causa XI, quæst. I, c. 6 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 819, n. 3. (H. L.)

11. Perpétuus de Tours avait porté une décision semblable : *De depositione*

L'office divin se célèbrera comme en carême. On devra aussi pendant ce temps lire les canons, afin que nul ne commette de faute par ignorance [1].

10. Les clercs ne doivent pas célébrer des jours de fête, sans la permission de l'évêque [2].

11. On devra déposer les évêques, les prêtres et les clercs qui continuent à vivre avec leurs femmes [3].

12. Une vierge consacrée à Dieu qui se marie doit être excommuniée jusqu'à sa mort, ainsi que celui qu'elle épouse ; s'ils se séparent avec un véritable esprit de pénitence, l'évêque ne les tiendra exclus de la communion que le temps qu'il jugera suffisant [4].

13. Les juifs ne doivent pas être établis juges ou percepteurs sur des chrétiens [5].

14. A partir du jeudi de la semaine sainte jusqu'à la fête de Pâques, les juifs, conformément à une ordonnance du feu roi Childebert, ne doivent pas se montrer dans les rues ni sur les places publiques, parce qu'ils n'agissent ainsi que pour braver les chrétiens. Ils doivent montrer du respect à l'égard de tous les clercs et ne doivent pas s'asseoir avant les prêtres, s'ils n'y sont invités [6].

15. Aucun chrétien ne doit, sous peine d'excommunication, prendre part aux repas des juifs [7].

16. Aucun chrétien ne sera désormais esclave chez des juifs ; si un juif a un esclave chrétien, tout chrétien pourra le lui acheter pour 12 solidi, soit pour affranchir cet esclave, soit pour le prendre à son service. Si le juif est mécontent et refuse la somme fixée, l'esclave chrétien pourra aller habiter où il voudra chez des chrétiens [8].

martini domini usque natale Domini terna in septimana ieiuna, cf. Grégoire de Tours *Hist. Franc.*, l. X, c. xxxi, dans *Scriptores rer. merov.*, t. i, p. 445. Du Cange, *Glossar.*, au mot *Sabbati.* (H. L.)

1. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8, Paris, 1898, p. 275. (H. L.)

2. Et le canon ajoute : *Quod si quis per quacumque contumaciam aut cuiuscumque patrocinio hoc facere fortasse distulerit, ab officio regradetur*, cf. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. I, c. iv, n. 4 ; Hinschius, *op.cit.*, t. iv, p. 843, n. 5. (H. L.)

3. Cf. *Conc. Arvern.*, ann. 535, can. 13. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Valent.*, ann. 375, can. 2 ; *Conc. Arelat.* (442-506), can. 52 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 19 ; *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 21 ; *Conc. Lugdun.* ann. 583, can. 3. (H. L.)

5. Cf. *Conc. Arvern.*, ann. 535, can. 9. (H. L.)

6. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 33. (H. L.)

7. Cf. *Conc. Epaon.*, can. 15. (H. L.)

8. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 30 ; Code théodosien, tit. xvi, l. 9 : *Ne*

[38] Si un juif est convaincu d'avoir fait apostasier un de ses esclaves chrétiens, il perdra cet esclave et sera puni suivant les lois [1].

17. Celui qui aura décidé quelqu'un à porter faux témoignage ou à se parjurer, ou bien qui cherchera à le décider, sera excommunié pour le reste de ses jours. Ceux qui auront participé à son parjure ne pourront plus porter témoignage et seront taxés d'infamie légale [2].

18. Quiconque porte auprès des juges ou auprès du roi une accusation contre des innocents sera excommunié s'il est laïque, et s'il est clerc d'un ordre supérieur, il sera déposé, jusqu'à ce qu'il ait donné satisfaction [3].

19. La nonne Agnès a donné une partie de ses biens à des puissants pour se ménager leur protection, et pouvoir, par ce moyen, vivre à sa guise. Elle et ceux qui ont accepté ces biens seront également excommuniés.

Parmi les conciliabules hérétiques tenus à cette époque, nous n'en mentionnerons qu'un seul, le concile arien célébré à Tolède en 581 ou 582 ; nous le connaissons parce que les membres de ce premier concile, s'étant retrouvés en 589, dans un autre concile de Tolède et s'y étant réconciliés avec l'Église orthodoxe, rappelèrent eux-mêmes la première assemblée où ils s'étaient rencontrés.

Léovigild, roi des Wisigoths, arien sectaire et persécuteur, réunit dans la douzième année de son règne, c'est-à-dire en 581 ou 582, ses évêques ariens dans un concile à Tolède ; on y décréta que les catholiques qui passeraient à l'arianisme ne seraient pas rebaptisés, mais subiraient seulement l'imposition des mains. Il fut également décidé qu'on se servirait de la formule : « Honneur soit au Père par le Fils, etc... » — A la suite de cette ordonnance plusieurs catholiques, rapporte le chroniqueur espagnol contemporain Jean de Biclar, furent amenés à apostasier.

Le troisième concile de Tolède tenu en 589 dit que ce concile avait publié un *Libellus*, pour mieux décider les Romains (c'est-à-dire les provinces romaines) à passer à l'arianisme [4].

Christianum mancipium Judæus habeat ; *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 14. (H. L.)

1. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 31. (H. L.)

2. Cf. *Corp. jur. can.*, Causa XXII, quæst. v, c. 7. (H. L.)

3. Cf. Nissl, *Gerichtszustand*, p. 23, n. 1 ; Hinschius, *op. cit.*, t. iv, p. 822, n. 4. (H. L.)

4. D'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. ii, col. 424 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ix, col. 941. (H. L.)

En 581, un concile se tint à Lyon [1].

Le 22 mai 583 se réunirent à Lyon sous la présidence de Priscus, archevêque de cette ville, sept évêques et plusieurs représentants d'évêques venus de diverses provinces ecclésiastiques [2]; ils portèrent les ordonnances suivantes :

1. Les clercs, à partir du sous-diaconat et au-dessus, ne doivent [39] pas avoir chez eux de femmes qui ne soient pas leurs parentes, et ceux qui sont mariés ne doivent pas vivre avec leurs femmes.

2. Lorsque des évêques donnent des lettres de recommandation à un pauvre, ou à un prisonnier, la signature doit être bien lisible, et on doit aussi indiquer la somme dont le prisonnier a besoin pour se racheter, et ce qui lui est en outre nécessaire.

3. Les religieuses qui abandonnent le couvent sont excommuniées jusqu'à leur retour. On leur accordera toutefois le viatique [3].

1. Il faut ici distinguer deux conciles de Lyon. Le IXe tenu en 581. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VI, c. I, écrit ce qui suit : *Anno igitur sexto regni sui Childeberthus rex rejectam pacem Guntchramni regis cum Chilperico conjunctus est.... Apud Lugdunum sinodus episcoporum conjungitur diversarum causarum altercationis incidens neglegentioresque iudicio dampnans. Sinodus ad regem revertitur multa de fuga Mammoli ducis, normula de discordiis tractant. Scriptores rer. meroving.*, t. I, p. 245. *Coll. regia*, t. XIII, col. 69 ; de la Lande, *Concilia*, p. 58 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 975 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 153 ; J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, in-8, Lyon, 1905, p. 16, n. 50. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 587, n. 28 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 587, n. 5 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 377 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 66 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 973-975 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 455 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 663 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 947 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 153-155 ; J.-B. Martin, *op. cit.*, p. 17, n. 51. Ce concile est désigné par Surius, *Concilia*, t. II, col. 680-681, sous le titre de *Concilium Lugdunense II* et par Sirmond et ceux qui sont venus après lui sous le titre de *Concilium Lugdunense III*; il est en réalité le Xe concile tenu à Lyon. On y promulgue six canons, et non vingt-quatre comme le dit l'*Adnotatio libelli de synodis XXIV quæ autem vel infra seu post sex synodos leguntur esse conscriptæ*, dans d'Achery, *Spicilegium*, 1re édit., t. X, p. 634 ; 2e édit., t. I, p. 507. Ce concile a été publié pour la première fois par Surius, *Concilia*, t. II, col. 680, on ne l'a cependant retrouvé au complet dans aucun manuscrit. Les canons 5 et 6 se lisent dans plusieurs manuscrits, dans Surius on lit ce titre : *Synodus habita in civitate Lugdunensi, mense maio, anno XXII regni gloriosissimi domini Guntramni regis.* (H.L.)

3. Cf. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 21 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. III, c. XLV, n. 7. (H. L.)

4. Au sujet des unions incestueuses, les anciennes ordonnances gardent force de loi [1].

5. Chaque évêque doit célébrer dans sa propre église les fêtes de Noël et de Pâques, sauf le cas de maladie ou l'ordre du roi [2].

6. Les lépreux de chaque ville doivent recevoir de leur évêque la nourriture et le vêtement [3], et ils ne doivent pas aller mendier au dehors [4].

Sur le second concile de Valence [5], qui s'est tenu en mai ou juin 584 [6], nous savons seulement qu'il a confirmé les pieuses fondations du roi Gontran et de sa famille, et qu'il a été composé

1. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 22. (H.L.)

2. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XXXI, n. 19 ; Hinschius, *op. cit.*, t. III, p. 222, n. 1. (H. L.)

3. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 21. (H. L.)

4. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 5. (H. L.)

5. Baronius, *Annales*, ad ann. 589, n. 1-3 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 589, n. 2 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 379 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 69 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 976-977 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 457 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 669 ; Bouquet, *Recueil des hist. de France*, t. IV, col. 107-108 ; Mansi, *Conc. supplém.*, t. I, col. 453 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 946 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 162-163. Ce concile a été édité pour la première fois par Surius, *Concilia*, t. II, col. 681, après lui par Sirmond qui ne donne aucune indication du manuscrit dont il s'est servi, ce qui fait supposer à Maassen qu'il aura simplement fait usage de l'édition de Surius. Celui-ci a donné au concile le titre suivant : *Synodus habita in urbe Valentina X kal. julii anno XXIII regni gloriosissimi domini Guntramni regis, indictione secunda.* L'indiction deuxième correspond à l'année qui se compte à partir du mois de septembre 583 et ne concorde pas avec la vingt-quatrième année du règne de Gontran, laquelle commence au mois de décembre 584. La *Chronique de Frédégaire*, l. IV, c. I, contient ce qui suit : *Anno 24 regni sui devino amore eclesiam beati Marcelli.... suborbanum Cabillonninsim, sed quidem tamen Sequanum est territorium, merefice et sollerter ædificare jussit ibique monachis congregatis monasterium condedit ipsamque ecclesiam rebus pluremis ditavit. Senodum 40 episcoporum fieri precepit et ad instar institucionis monasterii sanctorum Agauninciun,... et huius senodi coniunctionem monasterium Sancti Marcelli Gunthramnus institucionem firmandam curavit.* Le concile convoqué par ordre de Gontran paraît, d'après le texte de la *Chronique de Frédégaire*, établi dans les *Scriptores rer. merovingicar.*, t. II, p. 124, n. 4, devoir être identifié avec le concile de Valence. Il est vrai que le P. Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, t. II, p. 292, n. 43, entend les paroles de Frédégaire comme se rapportant au concile de Dijon de 585, mais cette opinion ne peut se réclamer d'aucun argument décisif. Cf. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, t. I, p. 173 ; A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 217. (H. L.)

6. Maassen, *op. cit.*, p. 162, fixe le concile au 22 juin 585. (H. L.)

de quarante évêques présidés par Sapaudus, archevêque d'Arles.

Le second concile de Mâcon, célébré le 23 octobre 585 [1], eut une importance beaucoup plus grande et fut une sorte de concile général de la nation franque. Nous avons dit que tout le territoire de cette nation était partagé en trois royaumes, sous Gontran de Bourgogne, Clotaire II de Paris, et Childebert II d'Austrasie ; mais Gontran, tuteur de Clotaire II encore mineur, se trouvait, en fait, avoir deux royaumes. Quarante-trois évêques, vingt clercs, représentants des évêques absents de ces deux royaumes et deux évêques non pourvus de sièges : Promotus, évêque de Châteaudun et Fro-

1. Maassen a collationné son texte sur trois manuscrits qui donnent au concile le titre suivant : *Sinodus habita in civium Matescenses anno XXIII regni gloriosissimi Gunthramni regis*. Outre les collections de F. Crabbe, *Concilia*, t. II, p. 90 ; Surius, *Concilia*, t. II, col. 682, cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 688, n. 10-22 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, col. 381 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 73 ; Lalande, *Concilia Galliæ*, 1660, p. 59 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 979-993, 1853 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 459 ; *Concilia*, t. VI, col. 672 ; Bouquet, *Rec. hist. de la France*, t. IV, col. 108-109 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 947 ; G. Peignot, *Du célèbre concile de Mâcon tenu en 585*, dans *Deux Bourgognes*, 1836, t. I, p. 189-197 ; H. de Riancey, *Sur le prétendu concile qui aurait prétendu que les femmes n'ont pas d'âme*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1851, série IV[e], t. IV, p. 64-70 ; Ragut et Chavot, *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon, connu sous le nom de Livre enchaîné*, in-4, Mâcon, 1864, p. CCXL-CCLV ; Le même, *La question de l'âme des femmes*, dans la *Controverse*, 1881, t. II, p. 438-439 ; Rembouillet, dans *L'Univers*, 10 septembre 1869, réfutation de E. Vacherot ; Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, in-8, Paris, 1868, p. 396, note 1 ; P. Gratry, *Lettres sur la religion*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1[er] mai 1869, t. LXXX, p. 129-149 ; E. Vacherot, *La méthode théologique*, dans la même revue, t. LXXX, p. 157 ; E. Vacherot, dans *Le Correspondant*, 25 mars 1869, t. LXXVII, p. 1082-1083, cf. p. 925-926 ; Gorini, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Am. et Aug. Thierry, Ampère*, etc., in-8, Paris, t. III, p. 463 ; G. Kurth *Le concile de Mâcon et les femmes*, dans la *Revue des questions historiques*, 1892, t. LI, p. 556-560 ; F. Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 163-173. La date du concile n'est pas absolument certaine. Sirmond et ceux qui, comme lui, adoptent le 23 octobre invoquent l'autorité de Grégoire de Tours qui écrit dans l'*Hist. Francor.*, l. VIII, c. VII : *Discedentes* (sc. episcopi Palladius Santonensis et Bertechramnus Burdigalensis)... *cauciones et fidei jussores dederunt, ut decimo kalendas mensis noni ad sinodum convenirent*, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 330. Grégoire, dans ce passage, ne précise pas le lieu où s'assemble le concile et nous savons par lui (*op. cit.*, l. VIII, c. XIII, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 332) qu'un concile se réunit cette année même à Troyes en Champagne par ordre des rois Gontran et Childebert, il reste incertain si le jour mentionné par Grégoire se rapporte au concile de Troyes ou au concile de Mâcon. (H. L.)

nimius, évêque d'Agde, chassé par les Goths, se réunirent à Mâcon. Les fonctions de président furent remplies par Priscus, archevêque de Lyon, à qui le procès-verbal donne le titre de patriarche, titre donné parfois à cette époque à certains primats régionaux, par
[40] exemple aux évêques de Tolède et de Cantorbéry [1]. On distinguait encore dans l'assemblée les métropolitains Évantius de Vienne, Prétextatus de Rouen (réintégré depuis peu), Bertechram de Bordeaux, Artémius de Sens, et Sulpicius de Bourges. Sapaudus d'Arles avait envoyé un représentant.

Les vingt canons portés par ce concile traitent :

1. De la sanctification du dimanche [2].

2. De la solennité de la fête de Pâques, qui doit durer six jours (à partir du jeudi saint, jusqu'au mardi de Pâques exclusivement, avec défense de faire travailler les esclaves pendant ce temps).

3. Sauf le cas de nécessité, nul ne devait être baptisé que le samedi saint [3].

4. Tous les dimanches, les fidèles, hommes et femmes, doivent offrir à l'autel le pain et le vin [4].

5. L'ancienne loi portant que l'on donnera la dîme à l'Église est très peu observée, et doit être remise en vigueur. La dîme doit être employée à l'avantage des pauvres (et du clergé), et pour racheter des prisonniers. Quiconque la refuse obstinément sera excommunié à tout jamais [5].

6. L'on renouvelle la prescription du concile d'Hippone exigeant que les prêtres ne célèbrent qu'à jeun ; les restes du pain consacré,

1. Cf. Noris, *Hist. synodi quintæ*, c. 10, édit. Ballerini, t. I, p. 784.

2. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, c. 31 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 457. Ce très important et très long canon a été promulgué et approuvé par un édit du roi Gontran daté de l'an 585 : *De celebrando die dominico* (*Monum. Germaniæ, Leges*, sect. I, *Capitularia regum Francorum*, t. I, p. 10) ; sur ce capitulaire voir Loening, *op. cit.*, t. II, p. 151 ; Hinschius, *op. cit.*, t. III, p. 542, n. 3. (H. L.)

3. Nous savons par Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VIII, c. IX, qu'il n'était pas rare qu'on baptisât à l'occasion de différentes fêtes, ce que prohibe le présent canon, cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 352, n. 2 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 30, n. 7 ; p. 35, n. 4. (H. L.)

4. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. I, c. XIII, n.5 . (H. L.)

5. Cf. *Epist. episcoporum provinciæ Turonensis ad plebem, circa ann.* 567, dans Maassen, *op. cit.*, p. 196 sq. ; Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. I, c. VI, n. 4 ; Richter, *Kirchenrecht*, § 309, n. 3 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 677, n. 3. (H. L.)

humectés de vin, seront donnés à manger le mercredi et le vendredi à de jeunes enfants qui doivent être également à jeun [1].

7. Les esclaves, qui ont été affranchis dans l'église, sont placés sous la protection des évêques, et toute discussion relative à leur liberté doit être portée devant l'évêque [2].

8. Le droit d'asile doit être maintenu [3].

9. Il est arrivé que des clercs ont été arrachés à leurs églises par le pouvoir civil et jetés en prison ; on ne doit pas agir ainsi ; contre un évêque, toute plainte doit être portée devant le métropolitain, qui, dans les cas moins graves, jugera l'affaire seul ou en s'adjoignant un ou deux évêques ; dans les cas plus graves laissera au concile le soin de décider [4].

10. De même, nul ne doit s'emparer d'un prêtre, d'un diacre, d'un sous-diacre ; toute action contre eux doit être portée devant l'évêque [5].

11. Des évêques doivent exercer l'hospitalité [6].

12. Ils doivent aussi protéger les veuves et les orphelins contre les juges civils ; ceux-ci ne doivent pas, sous peine d'excommunication, décider les affaires des veuves et des orphelins, sans en avoir auparavant donné connaissance à l'évêque pour que l'archidiacre ou un prêtre assiste au procès et au jugement [7]. [41]

13. Dans les maisons épiscopales il ne doit pas y avoir de chiens, afin que les pauvres qui viennent s'y réfugier ne soient pas mordus ; on défend aussi aux évêques d'avoir des faucons [8].

1. *Brev. Hippon.*, can. 28 : *Ut sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur excepto uno die anniversario, quo cœna Domini celebratur*, cf. *supra*, le paragraphe 109, et Hinschius, *op. cit.*, t. IV, col. 67, n. 4. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Agathense*, can. 29 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXXVIII, n. 6 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 237, n. 1-2. (H. L.)

3. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 22 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XCVII, n. 6. (H. L.)

4. Code théodosien, *De episcopis*, XVI, c. XII ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 520-521, n. 1 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 17 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. CV, n. 9 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 857, n. 3. (H. L.)

5. Cf. *Conc. Matiscon.*, ann. 583, can. 7 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. CV, n. 3, 9 ; Nissl, *Gerichtszustand*, p. 199 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 850, n. 2 ; p. 857, n. 3. (H. L.)

6. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. III, c. XLVI, n. 2. (H. L.)

7. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXXVIII, n. ?. (H. L.)

8. *Conc. Epaon.*, can. 4 ; Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. III, c. XLII, n. 2. (H. L.)

14. Les puissants, même ceux qui font partie de la suite du roi, ne doivent pas, sous peine d'anathème, piller les faibles, au mépris de tous les droits [1].

15. Lorsqu'un laïque rencontre un clerc d'un degré supérieur, il doit l'honorer en s'inclinant : lorsqu'un clerc et un laïque, tous les deux à cheval, viennent à se rencontrer, le dernier doit saluer le clerc en ôtant son chapeau ; si le clerc est à pied et le laïque à cheval, ce dernier doit descendre et le saluer [2].

16. La veuve d'un sous-diacre, d'un exorciste ou d'un acolyte ne doit pas se remarier, sous peine d'être enfermée dans un couvent [3].

17. Tandis qu'un cadavre n'est pas tombé en poussière, on ne doit pas ouvrir le tombeau pour y mettre un autre cadavre ; on ne doit pas non plus placer un cadavre dans un tombeau qui est la propriété d'autrui, sans le consentement du maître ; le tout sous peine d'avoir à exhumer ces corps.

18. Les mariages incestueux sont défendus [4].

19. Les clercs ne doivent pas assister aux procès criminels ni non plus à l'exécution des condamnés [5].

20. Tous les trois ans, tous les évêques doivent se réunir en concile, et l'archevêque de Lyon devra s'entendre avec le roi pour désigner le lieu de la réunion. Quiconque s'abstiendra sans motif d'y assister, sera exclu *a charitate fratrum* [6].

Grégoire de Tours nous apprend que ce même concile de Mâcon déposa Faustianus, évêque de Dax, ordonné sur l'ordre du rebelle Gondobald (fils naturel de Clotaire Ier) ; les trois évêques qui l'avaient ordonné, Bertechram de Bordeaux, Oreste et Palladius furent condamnés à donner annuellement cent sous (*solidi*) d'or à Faustianus pour son entretien ; un autre évêque, Ursicin, partisan de Gondobald, fut suspendu pour deux ans. Un évêque ayant prétendu que les femmes ne pouvaient pas être appelées *homo* dans tout le sens du mot fut réprimandé par le concile [7]. Enfin Prétextat

1. Cf. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 831, n. 1. (H. L.)
2. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LX, n. 6. (H. L.)
3. *Id.*, part. I, l. III, c. LI, n. 9 ; Freisen, *Geschichte des canon. Eherechts*, p. 747. (H. L.)
4. Cf. *Conc. Lugd.*, ann. 581, can. 4. (H. L.)
5. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 314, n. 2 ; Nissl, *op. cit.*, p. 23, n. 3. (H. L.)
6. Cf. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 1. (H. L.)
7. On a fait de cet incident une objection ; on s'est demandé si les évêques gaulois du VIe siècle et, avant eux, les Pères de l'Église de l'enseignement desquels ils étaient l'écho admettaient dans la femme une âme raisonnable,

de Rouen lut devant le concile ses discours composés en exil.

Le roi Gontran publia les ordonnances du concile de Mâcon dans

spirituelle, immortelle, égale à celle de l'homme. Grégoire de Tours rapporte ainsi le fait qui a donné lieu à cette imputation. *Hist. Franc.*, l. VIII, c. xx. Dans ce concile (le IIe de Mâcon), il y eut un évêque pour dire que la femme ne pouvait être appelée homme, *mulierem hominem non posse vocitari*. Mais pourtant les évêques lui ayant fourni une explication, *ratione accepta*, il y acquiesça, *quievit* : car le livre sacré de l'Ancien Testament enseigne que Dieu créant l'homme au commencement, dit : Il les créa époux et épouse, *masculam et feminam creavit eos* et il les appela du nom d'Adam, c'est-à-dire homme de terre, *homo terrenus* ; ainsi donc il appela la femme comme le mari, car il les nomma l'un et l'autre homme, *utrumque enim hominem dixit*. De plus, le Seigneur Jésus est appelé fils de l'homme, parce qu'il est le fils d'une vierge, c'est-à-dire d'une femme. Eclairée par bien d'autres témoignages encore, cette question fut terminée, *causa quievit*. Il est impossible de trouver trace de cet incident dans les canons du concile de Mâcon tels qu'ils nous ont été conservés. On n'en a pas moins éternisé un débat assez futile et créé une question apologétique à l'occasion du pseudo-canon du concile de Mâcon. En 1595 on attribua à un jeune lettré V. Aidalius, récemment converti, une divertissante plaquette dans laquelle l'auteur s'efforçait de démontrer que *mulieres non esse homines*. Cf. P. Bayle, *Dict. hist. et crit.*, 1697, t. I, p. 86. Un autre érudit, S. Geddicus, publia une *Defensio sexus muliebris contra anonymi disputationem mulieres non esse homines*, Magdeburgi, 1595, La Haye 1638, 1641, 1644. Bayle, *op. cit.*, t. II, p. 1223. Depuis lors, la polémique tantôt ardente tantôt assoupie n'offre guère qu'un intérêt bibliographique. Aimé-Martin (dont le P. Gratry a fait Henri Martin, *Rev. des deux mondes*, t. LXXX, p. 146) dans un livre intitulé : *Éducation des mères de famille*, in-12, Paris, 1841, l. II, c. VI, p. 44-46, écrivait au sujet des femmes : « On va jusqu'à mettre en doute l'existence de leur âme. » Gorini, *Défense de l'Église*, in-12, Paris, 1866, t. IV, p. 404-406, le prenait à partie avec d'autant plus d'à-propos que la question avait été effleurée jusqu'à la tribune de l'Assemblée nationale par Laurent (de l'Ardèche) et Crémieux auxquels d'ailleurs avait répondu Henri de Riancey dans *La voix de la vérité*, 11 juillet 1851, n. 341, et *Ami de la religion*, juillet 1851. Gorini n'eut pas de peine à mettre Aimé-Martin en contradiction avec lui-même : « Si les femmes n'avaient été, au jugement des théologiens, lui disait-il, que des machines sans âme, d'où venaient donc tant de soins pour en faire des saintes ? » et il développait cette idée. Nous n'avons pas à le suivre dans cette apologie, que n'avait pas lue assurément E. Vacherot lorsqu'il écrivit ses articles sur *La crise religieuse au XIXe siècle*, dans la *Rev. des deux mondes*, t. LXXVII, et *La théologie catholique en France*, même revue, t. LXXVI. Le P. Gratry (*loc. sup. cit.*) l'en gronda et quelques jours plus tard (*Le correspondant*, 25 mars 1869), Vacherot reconnaissait « qu'une voix isolée ne prouverait rien quant à l'opinion du concile lui-même. Dans quelle intention l'évêque dont parle Grégoire de Tours a-t-il demandé si le mot *homo* était plus applicable à la femme que le mot *vir* ? C'est ce qu'il est inutile de rechercher, du moment que les Annales du concile n'offrent pas trace de cet incident. » En réalité, comme le remar-

[42] un décret daté du 10 novembre 585 ; il y recommandait la sanctification du dimanche, menaçait de punition les pécheurs de l'ordre

que M. J. Didiot, *Ame des femmes*, dans Jaugey, *Dict. apolog. de la foi cathol.*, 1889, col. 1242, un seul évêque, sans l'appui de nul autre prélat ou délégué épiscopal, s'avise de soumettre une difficulté sans y attacher beaucoup d'importance, semble-t-il, et que Grégoire de Tours ne relève peut-être que pour en montrer la subtilité. La difficulté soulevée ne vise pas l'âme humaine et raisonnable de la femme, mais le nom homme, *homo*, que cet évêque puriste s'étonne de lui voir attribuer. Le digne homme confond *homo* avec *vir* et on le réfute avec une raison grammaticale et historique, mais pas le moins du monde philosophique, c'est tout ce qu'il demandait et il se tient coi.

M. Godefroid Kurth a traité avec ingéniosité le petit problème qui nous occupe. Je vais citer le passage le plus saillant de sa note : « Grégoire ne dit pas pourquoi cet évêque se formalise du nom de *homo* appliqué à la femme : cela aurait équivalu à se révolter, on ne sait pourquoi, contre l'usage universel de la langue, et se plaindre qu'elle fût trop riche. En effet, tandis que le français, comme les autres idiomes néo-latins, ne possède pas de terme générique pour désigner tous les individus humains sans exception de sexe, et se voit obligé de reprendre celui des deux termes spécifiques qui désigne l'individu mâle (*homme*), le latin, comme le grec et comme l'allemand, possède, entre les deux termes spécifiques (*vir*, ἀνήρ, *Mann* — *femina*, γυνή, *Weib*), un terme générique désignant, d'une manière abstraite, tout individu appartenant à l'espèce humaine (*homo*, ἄνθρωπος, *Mensch*). L'existence de ce terme générique est un avantage pour les langues qui le possèdent : il en augmente la clarté, il empêche toute confusion, il facilite la discussion philosophique et théologique. On ne voit donc pas en quoi il pouvait donner lieu aux critiques de l'évêque dont parle Grégoire de Tours.

« Tout devient clair si l'on tient compte des circonstances suivantes. De même que dans les trois langues mentionnées ci-dessus le terme générique est souvent employé pour désigner un individu déterminé du sexe masculin, de même il arrivait en latin qu'on l'employât pour désigner un individu du sexe féminin. » On peut s'en administrer la démonstration par un choix d'exemples recueillis dans Forcellini et qui attestent que cette acception spéciale du mot était en vigueur depuis l'époque la plus classique. Cf. Cicéron, *Pro Cluentio*, 70 ; Ovide, *Fasti*, v, 620 ; Pline, *Hist. nat.*, l. XXVII, cxix, n. 33 ; Juvenal, *Sat.*, vi, 182. Cette acception a survécu chez les écrivains du moyen âge. Grégoire de Tours, *Miracula S. Martini*, l. II, c. xxx : *Mulier quædam, cujus os patulum humor nimius cum febre ligaverat, ut nec linguam regere possit, sed tantum mugitum ut animal, non vocem ut* homo *poterat emittebat.* — *Vita Gertrudis*, iii, 12, dans *Acta sanctorum*, 17 mars. Après la mort de la sainte, ses religieuses portèrent son lit dans l'église *ut in ipso lecto ubi S. Gertrudis... solebat fatigata membra componere, nullus hominum ulterius requiescere fuisset ausus.* — *Vita Landradæ.* Lorsqu'en 1277, on ouvrit la châsse de cette sainte, on y trouva un sceau de l'évêque Florbert (viiie siècle) avec une inscription ainsi conçue : *Jacet in hoc scrinio sancta Dei virgo Landrada quæ Belisiæ facta est abbatissa, ubi etiam* hominem *deponens spiritum Deo reddens a sanctimonia-*

ecclésiastique comme de l'ordre laïque, ordonnait aux juges de rendre une justice exacte par eux-mêmes, et non par des représentants, enfin il prescrivait aux évêques et aux juges de ne pas dissimuler, mais de punir les fautes de leurs subordonnés.

Le concile d'Auxerre fut une sorte de synode diocésain tenu par l'évêque Aunacharius d'Auxerre avec sept abbés, trente-quatre prêtres et trois diacres de son diocèse. Les collections conciliaires lui assignent la date de 578, et placent ses actes avant ceux du deuxième concile de Mâcon, parce que quelques manuscrits indiquent cette date dans les suscriptions. Mais l'analogie existant entre les canons d'Auxerre et ceux du concile de Mâcon a fait présumer que l'évêque Aunacharius qui assistait au concile de Mâcon, a dû tenir aussitôt après, dans sa ville épiscopale, un synode diocésain, pour promulguer les ordonnances portées à Mâcon, et y ajouter celles qui étaient nécessaires [1]. Les quarante-cinq canons du synode

lis terræ commendata divinitus est. Toutefois, en tolérant l'usage, les grammairiens latins n'entendaient pas que l'on pût faire varier le genre grammatical du mot selon le sexe auquel il était appliqué. *Homo* de même que *heres* et *parens*, dit Charisius, doivent toujours être du genre masculin, même quand ils sont employés pour désigner des individus du sexe féminin. Ainsi, en parlant d'une femme, on ne pourra pas l'appeler par exemple *mala homo*, on devra dire *malus homo*. Charisius, *Instit. gramm.*, I, dans Keil, *Grammatici latini*, t. I, p. 102. Il ne semble pas que les écrivains du moyen âge aient respecté cette interdiction formulée par les grammairiens. L'exemple suivant emprunté à Grégoire de Tours atteste au contraire qu'ils avaient fait de *homo* un mot de deux genres. Racontant une visite qu'il fit à Ingoberge, veuve du roi Charibert, il écrit : *Accessi fateor, visi* hominem *timentem Deum*, quæ *cum me benigne excepisset,* etc. Plus tard, à l'époque féodale, cet usage incorrect semble s'être généralisé dans la langue politique, puisqu'il existe des chartes où des seigneurs appellent des femmes qui sont leurs vassales, *homo mea*, *homo nostra*. Charte de Pierre de Viry, en 1225, signalée par M. Melleville dans le *Bulletin de la Société académique de Laon*, t. IV. On voit maintenant sur quoi portait l'observation de l'évêque dont parle Grégoire de Tours. Il n'admettait pas que *homo* pût être traité comme un mot épicène et désigner indifféremment des individus de l'un ou de l'autre sexe. Encore moins devait-il tolérer l'abus de langage qui consistait à dire *illa homo*. On lui fit observer que l'usage des Livres saints lui donnerait tort, puisque l'on y voit employer le mot *homo* dans le sens qu'il critiquait et, dit Grégoire, il se tint pour satisfait. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 590, n. 52-54 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 590, n. 19 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, col. 361 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 41 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 956-963 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 443 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 641 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 911 ; Zaccaria, *Dissertationi di storia eccles.*, 1795, t. XVII, p. 95-105 ; Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire ecclésiastique et civile d'Auxerre*, in-4, Paris, 1743,

d'Auxerre présentent plusieurs difficultés philologiques et archéologiques.

1. Au premier janvier, nul ne doit, à la manière des païens, se déguiser en vache (ou en vieille femme) ou en cerf, ou faire les présents diaboliques du jour de l'an [1] ; mais, ce jour-là, on ne doit pas faire plus de présents que les autres jours [2].

2. Tous les prêtres (qui sont à la campagne) doivent, avant l'Épiphanie, envoyer des messagers à l'évêque pour apprendre de lui quel jour commence le carême. Ils doivent ensuite, en fête de l'Épiphanie, annoncer ce jour au peuple [3].

3. Il est défendu de célébrer dans des maisons particulières, la messe ou les vigiles nocturnes des fêtes des saints [4] ; on ne doit pas non plus accomplir des vœux auprès d'un buisson [5], ou d'un arbre sacré, ou d'une source ; mais quiconque a fait un vœu, doit veiller dans l'église, et accomplir ce vœu à l'avantage des clercs et

t. I, p. 119-120 ; 2e édit., 1848, t. IV, p. 2-5 ; Duru, *Bibl. hist. de l'Yonne*, 1850, t. I, p. 101-108. Dans plusieurs manuscrits utilisés pour l'édition de Maassen, *Concil. ævi merovingici*, p. 178-184, on lit le titre : *Incipit synodus Antisioderensis, Synodus Anthisioderensis.* La date exacte de ce concile est douteuse. Il se place certainement pendant l'épiscopat d'Aunacharius, malheureusement nous ignorons l'année à laquelle celui-ci commença son épiscopat et on n'a pas de raisons vraiment irréfutables pour fixer sa mort à l'année 603. *Acta sanct.*, septembr. t. VIII, col. 97 ; Krusch, *Verzeichniss Merowingischer Heiligenleben*, dans Wattembach, *Deutschlands Geschichte, Quellen*, t. I, p. 414. Parmi les conciles dont nous possédons les actes, nous constatons pour la première fois la présence de l'évêque Aunacharius au concile de Paris, en 573. Le Père Sirmond qui croit plus vraisemblable de placer le concile dans les commencements de l'épiscopat d'Aunacharius, se montre disposé à le reporter peu après le concile de Paris, plutôt qu'en 590, et il se décide pour l'année 578. Voir les notes de Sirmond à ses *Conc. Gall.*, t. I, col. 612. Le P. Le Cointe n'est pas de cet avis et les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 495, pensent comme lui que le synode d'Auxerre promulgua celui de Mâcon, tenu en 585, et lui fut par conséquent un peu postérieur. *Annales ecclesiastici Francorum*, t. II, p. 308, n. XV. Maassen, *op. cit.*, p. 179, évite de prendre parti : *Quas temporis definitiones levibus argumentis fulciri nemo est, quin videat* ; en conséquence il lui assigne comme limites 573 et 603. (H. L.)

1. Voir Du Cange, *Glossarium*, aux mots *Vetula, Cervula, Strena.*

2. Cf. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 23 (22) ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 462. (H. L.)

3. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 1, 2. (H. L.)

4. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXXV, n. 9. (H. L.)

5. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 533, can. 12 ; *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 23 (22). (H. L.)

des pauvres [1]. Nul ne doit non plus faire des images représentant des hommes ou des pieds de bois [2].

4. On ne doit pas prêter l'oreille aux devins et aux sorciers, pas plus qu'à ceux qui expliquent l'avenir [3]. On ne doit pas non plus pratiquer les *sortes sanctorum* [4] ni faire attention à ce qu'on fait avec du bois ou avec du pain [5]. [43]

5. Les veillées en l'honneur de saint Martin sont prohibées.

6. A partir du milieu du carême, chaque prêtre doit demander le chrême. S'il ne peut venir lui-même pour cause de maladie, il doit confier cette mission à son archidiacre, ou bien à l'archisous-diacre, Le chrême devra être porté dans un *chrismarium* et dans un linge de lin, tout comme les reliques [6].

7. Au milieu du mois de mai, tous les prêtres doivent se réunir en synode à la ville, et au 1er novembre tous les abbés doivent en faire autant [7].

8. On ne doit offrir pour la consécration que du vin mélangé d'eau, et non pas du vin mêlé avec du miel ou bien tout autre liquide [8].

9. On ne doit pas souffrir dans l'église des chœurs mondains ou des chants de jeunes filles ; on ne doit non plus y faire de repas [9].

10. On ne doit pas dire le même jour deux messes à un même autel, et lorsque l'évêque a dit la messe à un autel, aucun autre prêtre ne doit y célébrer ce jour-là [10].

11. *Non licet vigilia Paschæ ante ora secunda noctis vigilias perexpedire quia ipsa nocte non licet post media nocte bibere, nec natale Domini, nec reliquas sollemnitates* [11].

1. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 13 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. VIII, n. 7 ; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 51, n. 3 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 333. (H. L.)

2. Grégoire de Tours, *Lib. vit. Patr.*, c. VI, dans *Script. rer. merov.*, t. I, p. 682, n. 5 ; Le Cointe, *Annales*, t. II, p. 309, n. 19. (H. L.)

3. Cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Caragus*.

4. Cf. *Conc. Agath.*, ann. 506, can. 42. H. L.)

5. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 461, n. 2. (H. L.)

6. Cf. Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 186, n. 8 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 338, n. 4 ; p. 356, n. 2. (H. L.)

7. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 361, n. 2. (H. L.)

8. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 4. (H. L.)

9. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 461, n. 1. (H. L.)

10. *Corp. jur. can.*, dist. II, c. 97, *De consecrat.* (H. L.)

11. Deux manuscrits après *bibere* portent *nec manducare* ; Maassen, *op. cit.*, p. 180, rejette cette leçon en note, cf. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXXV, n. 9. (H. L.)

Nous avons cru devoir donner le texte original de ce canon difficile à comprendre. Il exprime toutefois clairement la défense de manger ou de boire après minuit, les veilles de Pâques, de Noël et des autres solennités, tandis que chez les Grecs le jeûne ne durait que jusqu'à minuit ; alors commençait le repas solennel de la Pâque, ainsi que nous l'apprennent les lettres pascales de saint Athanase découvertes il y a quelques années et le canon 89 du concile *in Trullo* tenu en 692. Mais on se demande ce que signifie la première partie du canon. Fleury et d'autres savants français, faisant rapporter *noctis* à *vigilias*, comprennent par là les jeûnes de la nuit, et en traduisant *horam secundam* par seconde heure du jour (c'est-à-dire sept heures du matin), ils obtiennent le sens suivant : « On ne doit pas terminer le jeûne nocturne de la vigile avant sept heures du matin, car après minuit on ne doit plus
[44] boire (ni manger). » Ce sens est, à la rigueur acceptable ; mais je doute fort que par *horam secundam* il faille entendre la seconde heure du jour, et nous verrons plus loin d'autres objections contre cette explication. — D'autres auteurs rapportent *noctis* à *hora secunda* et traduisent : « Avant la seconde heure de la nuit, on ne doit pas terminer les vigiles, » c'est-à-dire avant sept heures du soir ; car, à l'époque de Pâques, la nuit commence à peu près vers six heures du soir. Mais en acceptant cette explication, il sera très difficile d'accepter le *quia*, et de trouver une relation logique entre le premier et le second membre de phrase ; car, à cette question : « Pourquoi les vigiles ne doivent-elles pas se terminer avant sept heures du soir ? » ce second membre de phrase répond : « Parce que après minuit, il n'est plus permis de manger, » ce qui n'est nullement acceptable. — La solution proposée par Binterim est également inacceptable et amène une confusion plus grande. Dans le second volume de son histoire des conciles allemands [1], il traduit ainsi ce passage : « Il n'est pas permis, le samedi saint, de terminer les vigiles à partir de la deuxième heure de la nuit : car, dans cette nuit, on ne peut pas boire après minuit [2]. » On voit qu'il a confondu *ante mediam noctem* avec *post mediam noctem*, et argumenté comme si ce canon défendait de manger avant minuit. Mais il n'existe pas un seul manuscrit donnant *ante* au lieu de *post*, et les statuts de saint Boniface, qui ont répété simplement ce canon,

1. *Geschichte der deutschen Concilien*, p. 144.
2. Il renvoie pour plus de clarté à ses *Denkwürdigkeiten*, t. IV, part. 2, p. 157.

donnent également *post.* — Cherchons, à notre tour, quelque moyen de rendre ce canon plus intelligible. Un siècle environ avant la réunion du concile d'Auxerre, les évêques gaulois, saint Loup de Troyes et Euphrone d'Autun, écrivirent à Talasius, évêque d'Angers : *paschalis a vespere raro in* matutinum *usque perducitur* et ils ajoutent que dans ces *vigiliæ* on doit lire les *lectiones* de différents livres de la Bible, *quæ totæ habeant aliquid de præfiguratione aut vaticinio passionis* [1].

D'après ce texte, par vigiles il ne faut pas simplement entendre, avec Fleury et d'autres historiens, le jeûne, mais bien le service divin de ce jour de vigiles, et dans les Gaules, au vᵉ siècle, ce service divin se prolongeait rarement dans la nuit jusqu'au matin. Ce qui montre qu'on a pu, dans ce 11ᵉ canon, demander que les vigiles se continuassent jusqu'à sept heures du matin. Nous arrivons au même résultat par un autre moyen. Boniface, étant légat apostolique pour l'Allemagne et la France, inséra ce canon mot à mot dans ses statuts ; il indique donc l'usage observé en France en 750. Cent ans plus tard, Hérard, archevêque de Tours, écrivait dans [45] ses *Capitula* de l'année 858, n. 83 : *Qui sabbato Paschæ usque ad* noctis initium *non jejunant, excommunicentur* [2]. Le jeûne durait donc la veille de Pâques jusqu'au commencement de la nuit, ce qui coïncide très bien avec l'*hora secunda noctis* dont parle le présent canon. Les autres jours, le jeûne se terminait avec les vêpres, et Théodore de Cantorbéry dit, c. 29 : La veille de Noël, *manducant Romani, hora nona expleta*, c'est-à-dire à trois heures de l'après-midi. Nous conclurons que ce canon, plus sévère que ceux en usage à Rome, ordonnait de continuer jusqu'à sept heures du soir le jeûne, pour les veilles des fêtes de Pâques, de Noël, etc., jeûne qui était regardé comme une continuation du service divin célébré pendant ces vigiles, et en outre qu'il défendait aux fidèles de manger après minuit [3], dans ces nuits qui précédaient la fête. Il faut cependant avouer qu'après tous ces éclaircissements, le mot *quia* reste toujours énigmatique, à moins qu'on ne sous-entende le sens suivant : « Comme les jours qui suivent ces vigiles sont de très grandes solennités, de telle sorte qu'il n'est pas permis de manger après minuit, de même il est nécessaire de célébrer avec des pénitences plus grandes ces jours de vigiles. »

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 791.
2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. V, col. 455.
3. *Id.*, t. III, col. 1774.

12. On ne doit donner aux morts ni l'Eucharistie ni des baisers, et on ne doit pas non plus couvrir leur corps avec le *velum* ou les palles [1].

13. Le diacre ne doit pas mettre sur ses épaules le *velum* ni la palle.

14. On ne doit enterrer aucun cadavre dans le baptistère [2].

15. On ne doit pas enterrer un corps sur un autre [3].

16. Les travaux sont prohibés le dimanche [4].

17. Il n'est pas permis d'accepter les offrandes en faveur des suicidés.

18. A part les cas de nécessité, on ne doit baptiser qu'à Pâques [5].

19. Un prêtre, ou un diacre, ou un sous-diacre, qui a déjà mangé, ne doit pas exercer de fonctions à la messe, et ne doit pas non plus rester dans l'église pendant cette messe [6].

20. Lorsqu'un prêtre, un diacre, ou un sous-diacre a commis une faute charnelle, et n'est pas dénoncé à l'évêque ou à l'archidiacre par l'archiprêtre, celui-ci sera excommunié pendant un an [7].

21. Tout prêtre après l'ordination ne doit plus partager le lit de sa femme (*presbytera*) ni avoir de rapports charnels avec elle. Il en est de même du diacre et du sous-diacre [8].

22. La veuve d'un prêtre, d'un diacre ou d'un sous-diacre ne
[46] doit plus se marier [9].

23. Lorsqu'un abbé ne punit pas une faute grave commise par un de ses moines, ou ne la dénonce pas à l'évêque ou à l'archidiacre, il sera en punition envoyé dans un autre monastère [10].

24. Aucun abbé ou moine ne doit aller aux noces.

1. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 66, n. 6. (H. L.)

2. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. I, c. LXV, n. 3. (H. L.)

3. *Non licet mortuum super mortuum mitti*, cf. *Conc. Matisc.*, ann. 585, can. 17. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Matisc.*, ann. 585, can. 1. (H. L.)

5. *Id.*, can. 3. (H. L.)

6. *Id.*, can. 6. (H. L.)

7. Cf. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 20 (19) ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. IV, n. 1 ; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 85, n. 7. Le texte adopté par Maassen ne renferme aucune sanction contre le clerc tombé dans une faute charnelle, mais deux manuscrits ajoutent cette phrase : *illi vero qui hoc commiserunt deponatur (deponantur).* (H. L.)

8. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 17 ; *Conc. Matisc.*, ann. 583, can. 11 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LXII, n. 4; Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 148, n. 6. (H. L.)

9. Cf. *Conc. Matisc.*, ann. 585, can. 16. (H. L.)

10. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 371, n. 3-4. (H. L.)

25. Aucun abbé ou moine ne peut être parrain.

26. Aucun abbé ne doit laisser entrer une femme dans son monastère, pas même pour voir une solennité. S'il le fait, il sera relégué dans un autre monastère et condamné pendant trois mois au pain et à l'eau.

27-32. Défenses contre les mariages incestueux [1].

33-34. Aucun clerc ne doit assister à la torture ni à une sentence de mort [2].

35. Aucun clerc ne doit en citer un autre devant le juge civil [3].

36. Les femmes ne doivent pas recevoir la sainte Eucharistie sur la main nue [4].

37. Elles ne doivent pas non plus toucher la palle.

38-39. On ne doit pas communiquer avec un excommunié ni manger avec lui, sous peine de partager son excommunication [5].

40. Un prêtre ne doit pas chanter ou danser dans un banquet.

41. Un prêtre ou un diacre ne peut citer lui-même quelqu'un devant un tribunal civil, mais il doit le faire citer par un laïque ou un frère [6].

42. Toute femme doit avoir son *dominicale* pour aller à la communion [7].

43. Un laïque ou un juge qui use de violence vis-à-vis d'un clerc sans la permission de l'évêque sera pendant un an exclu de toute communion avec les fidèles [8].

44. Un laïque qui résiste avec obstination aux représentations de son archiprêtre sera exclu de l'église, et sera puni ainsi que le porte l'édit du roi [9].

1. Cf. *Conc. Matisc.*, ann. 585, can. 18 ; Freisen, *Gesch. d. canon. Eherechts*, p. 379. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Matisc.*, ann. 585, can. 19 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 314, n. 2, Nissl, *Gerichtszustand*, p. 23, n. 3. (H. L.)

3. Cf. *Conc. Matisc.*, ann. 583, can. 8. (H. L.)

4. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 214, n. 3. (H. L.)

5. Cf. *conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 11. (H. L.)

6. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 534, n. 2. (H. L.)

7. Voir le canon 36e. Le *dominicalis* s'entend d'un linge servant à couvrir la main ou d'un voile qui couvre la tête, cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Dominicalis*.

8. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 20 ; *Conc. Matisc.*, ann. 585, can. 10 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. CV, n. 2 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 850, n. 3. (H. L.)

9. Cf. Nissl, *op. cit.*, p. 114, n. 3 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 849, n. 3. (H. L.)

45. Quiconque méprisera les présentes ordonnances, ou ne signalera pas à l'évêque ceux qui les transgressent, sera exclu, pendant
[47] un an, de tout rapport avec les frères (c'est-à-dire avec les autres clercs), ou avec les autres chrétiens.

Entre 585 et 588, se tint à Clermont, en Auvergne (*Arvernensis*) un concile provincial dans lequel Sulpice, archevêque de Bourges, assisté de ses suffragants, décida en faveur de l'Église de Cahors un différend survenu, au sujet de quelques paroisses, entre Innocent de Rodez et Ursicin, évêque de Cahors. (Celui-ci avait été, on s'en souvient, suspendu pour trois ans par le concile de Mâcon.) C'est du moins là ce qui me paraît résulter du texte de saint Grégoire de Tours, tandis que l'on suppose ordinairement que la décision a été portée en faveur de l'évêque de Rodez [1].

Grégoire de Tours fait également mention d'un concile espagnol tenu en 587 ; il dit : « Lorsque, du vivant de son père Léovigild, le roi des Visigoths Reccared conçut le projet de se faire catholique, il convoqua une assemblée des évêques ariens et catholiques et insista beaucoup sur ce fait que les évêques ariens n'avaient jamais confirmé leurs doctrines par des miracles. La réunion terminée, il appela à lui les évêques catholiques, se fit instruire par eux très exactement, et embrassa la foi catholique [2].

L'année suivante 588, le patriarche Grégoire d'Antioche prouva, dans un concile tenu à Constantinople, qu'on l'avait à tort accusé

1. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 396 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 996 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 586, n. 12 ; ad ann. 587, n. 10 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 691 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 974. Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 177. Voici le texte de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VI, c. XXXVIII : *Theodosius Rutenorum episcopus, qui sancto Dalmatio successerat, diem obiit. In qua ecclesia in tantum pro episcopatu intentiones et scandala orta convaluerunt, ut pæne sacris ministeriorum vasis et omni facultate meliore nudaretur. Verumtamen Transobadus presbiter reiecitur et Innocentius Gaballitanorum comis eligitur ad episcopatum opitulante Brunichilde regina. Sed adsumpto episcopatu confestim Ursicinum Caturcinæ urbis episcopum lacessire cœpit, dicens, quia diocesis Rutenæ ecclesiæ debitas* (suppl. *parochias*) *retineret. Unde factum est, ut diuturna intentione gliscente post aliquot annos conjunctus metropolis cum suis provincialibus apud urbem Arvernam residens judicium emanaret, scilicet ut parrochias, quas numquam Rutina ecclesia tenuisse recolebatur, reciperet. Scriptor. rer. meroving.*, t. I, p. 278. Maassen laisse la date du concile flotter entre 584 et 591. (H. L.)

2. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IX, c. XV. Toutes les collections de conciles ont oublié de mentionner ce concile, à l'exception de Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 971.

d'entretenir avec sa sœur des relations incestueuses. Jean le Jeûneur, archevêque de Constantinople, mit à profit cette assemblée pour se faire donner le titre de « patriarche œcuménique » que ses prédécesseurs avaient déjà obtenu des empereurs [1].

Le 1er [juin] 588, le roi Gontran convoqua tous les évêques de son royaume à un grand concile franc qui délibéra sur les mariages incestueux et sur l'assassinat de Prétextat, archevêque de Rouen. Grégoire de Tours a seul parlé de ce concile auquel il ne voyait pas grande nécessité, il ne dit pas s'il se réunit ni où il se tint [2]. [48]

287. L'Espagne revient au catholicisme dans le troisième concile de Tolède, en 589.

Après sa conversion le roi Reccared [3] convoqua les évêques d'Espagne et de la Gaule Narbonnaise à un concile tenu à Tolède (*Toletana III*), au mois de mai 589. Nous avons de ce concile un procès-verbal assez détaillé. Reccared avait préalablement engagé les évêques à s'y préparer par le jeûne et par la prière, car ils décidèrent un jeûne de trois jours, et se réunirent le 8 mai en première

1. Voir plus haut, p. 834 sq. ; Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 178 sq.

2. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c. XX (*Script. rer. merov.*, t. I, p. 378), fixe ce concile au 1er juin 588, il s'exprime ainsi : *Et ego* (c'est-à-dire Grégoire lui-même envoyé au roi Gontran) : *Indecastis enim nepoti vestro* (le roi Childebert), *ut omnes regni sui episcopi in unum convenirent, quia multa sunt, quæ debeant indicare.* Sed *iuxta consuetudinem canonum placebat gloriosissimo* nepoti vestro, *ut unus quisque metropolis cum provincialibus suis conjungeretur et tunc, quæ inracionabiliter in regione propria fiebant, sanctione sacerdotali emendarentur. Quæ enim causa extat, ut in unum tanto multitudo convenint ? Æclesiæ fides periculo ullo non quatitur* ; *hæresis nova non surgit. Quæ erit ista necessitas, ut tanti debeant in unum conjungi domni sacerdotes ? Et ille : Sunt multa, inquid, quæ debeant discerni, quæ injuste gesta sunt tam de incestis, quam de ipsis, quæ inter nos agentur causis. Sed præcipue illa Dei causa extat omnibus major, ut inquerere debeatis, cur Prætextatus episcopus gladio in æclisia fuerit interemtus. Sed et de his qui pro luxoriam accusantur, debet esse discussio, ut aut victi sanctione sacerdotali debeant emendari, aut certe, si innocentes inveniantur, publice error criminis auferatur. Tunc jussit, ut in kalendis mensis quarti* (scil. *Junii*) *hæc sinodus prolongarentur.* (H. L.)

3. Sur la conversion du roi Reccared, cf. H. Leclerq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 277. (H. L.)

session. Le roi était présent et proposa de rendre grâces à Dieu de la conversion de nombreuses personnes à la foi orthodoxe. Il lut ensuite une déclaration composée par lui. Elle contenait la foi orthodoxe au sujet du Fils et du Saint-Esprit, sans oublier le *Filioque* ; elle disait ensuite la persécution de la foi orthodoxe en Espagne, et le retour du roi à l'Église universelle. Il avait engagé tout son peuple à faire de même. La célèbre et magnifique nation des Goths, dit-il, avait, en parfaite intelligence avec lui, pris part à la communion de l'Église catholique. Il avait aussi gagné à la vérité les Suèves qu'il avait soumis, et qui avaient été infectés d'hérésie par Léovigild[1]. Le devoir des évêques était maintenant d'instruire ces peuples ; quant à lui, il avait réuni ce concile afin de lui donner des preuves de son orthodoxie. Il anathématisait donc Arius et sa doctrine, et reconnaissait les conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, de même que les conciles de tous les évêques orthodoxes qui n'avaient pas dévié de la foi de ces quatre grands conciles. Il ajouta à sa déclaration les professions de foi
[49] de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine, donna la formule de Constantinople avec ces mots : *ex Patre et Filio procedentem*, et souscrivit ce document avec la reine Bada. Le concile répondit à cette communication par des acclamations en l'honneur de Dieu et du roi, et il engagea les évêques goths nouvellement convertis, les clercs et les nobles, à émettre, eux aussi, une profession de foi[2]. Ils le firent dans les vingt-trois anathèmes suivants :

1. Quiconque demeure en communion avec les ariens, et conserve leur doctrine, qu'il soit anathème.

2. Quiconque ne reconnaît pas que le Fils de Dieu Notre-Seigneur Jésus-Christ a été engendré de la substance du Père avant tout commencement, et qu'il lui est égal et de même substance, qu'il soit anathème.

1. Les Suèves avaient été convertis au catholicisme par saint Martin de Braga. Il est possible que les paroles de Reccared fissent allusion à un retour de faveur de l'arianisme après la défaite finale des Suèves en 585 jusqu'à l'avènement de Reccared, en 586. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 589, n. 9-44 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 589, n. 5-6 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 101 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 997-1025 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 467 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 693 ; d'Aguirre, *Conc. Hisp.*, t. III, col. 221-272 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 977 ; Bruns, *Biblioth. eccles.*, t. I, p. 210, 393 ; Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 232, n. 177-178. (H. L.)

3. Quiconque refuse de croire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils et qu'il est également éternel et égal au Père et au Fils, qu'il soit anathème.

4. Quiconque ne distingue pas les personnes dans la Trinité, qu'il soit anathème.

5. Quiconque déclare le Fils et le Saint-Esprit moindres que le Père, qu'il soit anathème.

6. Quiconque n'admet pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même substance, une même toute-puissance et une même éternité, qu'il soit anathème.

7. Quiconque croit que le Fils ignore quelque chose, qu'il soit anathème.

8. Quiconque attribue au Fils et au Saint-Esprit un commencement, qu'il soit anathème.

9. Quiconque croit que le Fils a été visible et capable de souffrir quant à sa divinité, qu'il soit anathème.

10. Quiconque ne tient pas le Saint-Esprit pour Dieu vrai et tout-puissant, de même que le Père et le Fils, qu'il soit anathème.

11. Quiconque déclare catholique une foi autre que celle de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, qu'il soit anathème.

12. Quiconque sépare le Père, le Fils et le Saint-Esprit sous le rapport de la magnificence et de la divinité, qu'il soit anathème.

13. Quiconque croit que le Fils et le Saint-Esprit ne doivent pas être adorés à l'égal du Père, qu'il soit anathème.

14. Quiconque ne dit pas : *Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto*, qu'il soit anathème.

15. Quiconque défend ou pratique le second baptême, qu'il soit anathème.

16. Quiconque approuve les écrits détestables que nous avons publiés dans la douzième année du règne de Léovigild pour faire passer les Romains à l'arianisme, qu'il soit anathème.

17. Quiconque ne rejette pas, de la manière la plus formelle, le concile de Rimini, qu'il soit anathème.

18. Nous reconnaissons que nous avons quitté de la manière la plus explicite l'hérésie d'Arius, pour nous attacher à l'Église catholique. Nous professons la foi dont notre roi a fait profession devant le concile, et voulons l'enseigner à nos fidèles. Que celui à qui cette [50] foi déplaît, soit anathème [1].

1. Sur *Maran Atha*, voir *Kirchenlexicon*, publié par *Wetzer et Welte*.

19-22. Quiconque rejette la foi des conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, qu'il soit anathème.

23. Nous signons de notre propre main cette condamnation des erreurs ariennes. Nous souscrivons aux définitions de chacun de ces conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine ; elles contiennent explicitement la doctrine orthodoxe sur la Trinité et l'Incarnation. Que celui qui altère cette sainte doctrine, et se sépare de la communion catholique, à laquelle nous nous sommes ralliés, en soit responsable devant Dieu et devant le monde.

On reproduisit une fois de plus les définitions doctrinales des conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine, textes déjà insérés dans la profession de foi royale ; le tout fut signé par huit évêques, plusieurs clercs et les principaux personnages de la nation des Goths qui étaient présents.

Le roi proposa ensuite au concile d'introduire dans le royaume des Wisigoths la coutume en usage chez les Pères grecs, c'est-à-dire la récitation du symbole avant la communion, pour l'affermissement de la foi orthodoxe. Après quoi les évêques publièrent des canons disciplinaires, au nombre de 23, dont voici le résumé :

1. Les anciens canons des conciles et les lettres synodales des saints évêques de Rome doivent avoir force de loi. Nul ne doit à l'avenir parvenir aux saints ordres en violation des anciens canons.

2. Suivant la proposition faite par le roi, on devra dire à haute voix, avant la prière du Seigneur, le symbole de Constantinople.

3. Aucun évêque ne doit aliéner les biens de l'Église. Ce qu'il a donné aux moines de son diocèse, sans dommage pour sa propre église, doit être regardé comme définitivement donné. Il doit également secourir les étrangers, les clercs et les pauvres.

4. Avec l'assentiment de son concile, l'évêque peut changer en monastère une de ses églises paroissiales et lui attribuer certaines ressources. (C. XII, q. II, c. 73.)

5. Certains évêques, prêtres et diacres convertis de l'hérésie continuent à user des droits conjugaux, nous le leur défendons. Celui qui préférera vivre avec sa femme ne sera plus regardé que
[51] comme lecteur. Quiconque a dans sa maison des femmes dont la présence prête à suspicion, sera puni suivant les canons et ces femmes seront vendues par l'évêque, qui en donnera le prix aux pauvres.

6. La protection de l'Église est assurée aux affranchis qui ont reçu la liberté de l'évêque, et à ceux qui, affranchis par d'autres, ont été recommandés à l'évêque. (C. XII, q. II, c. 63.)

7. Pendant le repas des clercs, on doit lire la sainte Écriture. (D. XLIV, c. 11.)

8. Personne n'a le droit de revendiquer des clercs issus de familles appartenant au fisc sous prétexte que le roi a donné ces familles à quelqu'un. Ces clercs restent dans l'Église, après avoir payé le prix de leur rachat. Le roi adhère à cette ordonnance.

9. Les églises auparavant ariennes, et maintenant catholiques, appartiennent, avec leurs biens, aux évêques dans le diocèse desquels elles se trouvent.

10. Les veuves qui veulent faire profession de continence ne peuvent être forcées par personne à se remarier. Si elles veulent se remarier, elles peuvent s'unir à celui dont elles ont fait choix. Il en sera de même pour les jeunes filles : nul ne peut les forcer à prendre un mari contre la volonté de leurs parents et la leur. Quiconque empêche une veuve ou une vierge de faire profession de chasteté sera excommunié. (C. XXXII, q. II, c. 16 et C. XXVII, q. I, c. 38.)

11. Dans certaines églises d'Espagne s'est introduite une pratique abusive : aussi souvent que l'on a péché, on vient demander au prêtre la réconciliation. Cet abus doit cesser, et on devra donner la pénitence d'après les anciens canons ; le pécheur repentant sera d'abord suspendu de la communion et soumis, avec les autres pénitents, à de fréquentes impositions des mains ; le temps de satisfaction accompli, l'évêque l'admettra de nouveau à la communion ; si, pendant son temps de pénitence, ou bien après, il retombe dans son ancien péché, il subira les peines décrétées par les anciens canons [1].

12. Lorsqu'un homme veut faire pénitence, on doit d'abord lui

1. A cause de son importance pour l'histoire de la pénitence nous donnons le texte de ce canon. On y voit un dernier effort de l'ancienne discipline avant de disparaître : *Quoniam comperimes per quasdam Hispaniarum ecclesias, non secundum canonem, sed fœdissime pro suis peccatis homines agere pænitentiam, ut quotienscunque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent ; et ideo pro coercenda tam execrabili presumptione, id a sancto concilio jubetur, ut secundum formam canonum antiquorum dentur pænitentiæ, hoc est, ut prius eum, quem sui pænitet facti, a communione suspensum, faciat inter reliquos pænitentes ad manus impositionem, crebro recurrere ; expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit, eum communioni restituat. Hi vero qui ad priora vitia, vel infra pænitentiæ tempus, vel post reconciliationem relabuntur, secundum priorem canonum severitatem damnentur.* Cf. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'hist. et du litt. ecclés.*, 1897, t. II, p. 502. (H. L.)

couper les cheveux, et s'il s'agit d'une femme, elle doit changer
[52] d'habit : car il arrive souvent qu'en donnant sans précaution la pénitence aux laïques, ceux-ci retombent dans leurs anciennes fautes [1].

13. Aucun clerc ne doit en citer un autre devant un tribunal séculier ; si non il perdra son procès et sera excommunié. (C. XI, q. I, c. 42.)

14. A la demande du concile, le roi ordonne d'insérer dans les canons les dispositions suivantes relatives aux juifs. Aucun juif ne doit avoir une chrétienne pour femme ou pour concubine ; cependant les enfants issus d'une pareille union doivent être baptisés. Les juifs ne doivent exercer aucune fonction publique qui leur permette de porter des peines contre des chrétiens ; ils ne doivent pas acheter d'esclaves chrétiens, pour leur service, et si ces esclaves ont été soumis à des rites judaïques, ils seront affranchis, sans avoir besoin de payer de rachat et retourneront au christianisme. (D. LIV, c. 14.)

15. Si des esclaves du fisc bâtissent et dotent des églises, l'évêque doit prier le roi de confirmer leur fondation.

16. Le clergé et les juges civils doivent unir leurs efforts pour détruire l'idolâtrie, qui s'est grandement répandue en Espagne.

17. Ils doivent également unir leurs efforts pour détruire l'abominable pratique, très répandue, de parents tuant leurs enfants pour ne pas les nourrir.

18. En Espagne les églises étant pauvres et éloignées les unes des autres, on ne tiendra, tous les ans, qu'un seul concile provincial (au lieu de deux), à l'endroit désigné par le métropolitain. Conformément aux ordres du roi, les juges et les administrateurs des biens fiscaux devront s'y trouver, le 1er novembre, pour apprendre comment on doit traiter le peuple avec douceur et avec justice. Le roi veut aussi que les évêques surveillent les juges, les réprimandent ou les lui dénoncent, s'ils se conduisent d'une manière insolente, ou même les excommunient. L'évêque examinera avec les *seniores* quelle rétribution chaque province devra payer aux juges sans surcharge excessive. Avant de se séparer le concile doit fixer la date et le lieu de la prochaine réunion, afin que le métropolitain n'ait pas à faire de nouvelles convocations.

1. On doit alors leur imposer une pénitence plus rigoureuse. Cf. Aguirre, *Concil. Hispan.*, t. II, p. 280, 333 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, par Gonzalez, Madrid, 1849, t. II, p. 213 sq.

19. Plusieurs, après avoir construit une église, en demandent la consécration, sous la réserve que le bien dont ils l'ont dotée ne soit pas administré par l'évêque ; cette prétention est inadmissible. (C. X, q. I, c. 2.)

20. Plusieurs évêques traitent cruellement leurs clercs, exigeant [53]
d'eux redevances et corvées. Les clercs ne leur doivent rien de plus que ce qui est consacré par l'usage, et ceux qui sont molestés doivent porter plainte au métropolitain. (C. X, q. III, c. 6.)

21. Les juges et agents publics ne doivent pas, sous peine d'excommunication, appliquer les esclaves de l'église et du clergé à des corvées d'utilité publique ou privée. (C. XII, q. II, c. 69.)

22. Dans les enterrements des religieux (clercs et profès de continence) on ne doit chanter que des psaumes ; les poésies funèbres en usage sont prohibées, de même que la coutume de se frapper la poitrine. L'évêque devra, autant que possible, détruire ces usages chez les fidèles ; en tout cas ce canon est obligatoire pour les religieux. (C. XIII, q. II, c. 23.)

23. Les danses et les chants deshonnêtes en usage les jours de fête sont défendus. (D. III, c. 2, *De cons.*)

Le roi confirma les décrets de ce concile par une ordonnance particulière, jointe au procès-verbal, et il ordonna que ces décrets fussent observés par les clercs et les laïques, menaçant les transgresseurs de peines sévères. Il signa le premier le procès-verbal, et après lui signèrent soixante-quatre évêques et sept représentants d'évêques. On remarque parmi ces évêques les métropolitains Massona de Mérida, Euphémius de Tolède, Léandre de Séville, Migétius de Narbonne et Pantardus de Braga en Galice, ce dernier en son nom propre et au nom de son collègue Nitigisius, le second métropolitain de la Galice. Les huit évêques ariens qui s'étaient convertis au catholicisme signèrent également. Enfin saint Léandre de Séville fit un discours exprimant la joie de l'Église pour la conversion des Wisigoths.

288. Les derniers conciles du sixième siècle.

Aussitôt après la célébration du grand concile de Tolède, se tint dans la partie de la Gaule occupée par les Goths, à Narbonne, le

1er novembre 589, un synode provincial [1]. Migétius, archevêque de Narbonne, l'avait convoqué pour se conformer au 18e canon de
[54] Tolède et y avait appelé sept suffragants présents en personne ou représentés au concile de Tolède ; ils portèrent les ordonnances suivantes :

1. Aucun clerc ne doit porter un habit de pourpre ; ceci convient aux princes et non aux religieux.

2. Après chaque psaume, on doit chanter le *Gloria Patri*, etc. ; on doit sectionner les psaumes trop longs et dire *Gloria Patri* après chaque division [2].

3. Aucun clerc ne doit stationner sur la place publique (à cause du danger de dissipation).

4. Impose l'abstention des œuvres serviles le dimanche, sous peine d'amende ou de châtiments corporels.

5. D'après le 18e canon de Chalcédoine (désigné à tort comme canon de Nicée), il est défendu aux clercs d'entrer dans des conjurations ; défense aux clercs d'un degré inférieur d'offenser les clercs d'un degré plus élevé.

6. Lorsqu'un clerc, ou un notable de la ville, est enfermé dans un couvent pour quelque méfait, l'abbé doit le traiter conformément aux prescriptions de l'évêque.

7. Un clerc qui agit d'une manière contraire aux intérêts de l'Église, sera déposé.

8. Il en sera de même s'il usurpe les biens de l'Église.

9. Les juifs doivent ensevelir leurs défunts d'après l'ancienne coutume judaïque et sans chanter.

10. Tout clerc doit rester dans le diocèse pour lequel il a été ordonné.

11. Quiconque ignore les lettres ne pourra être ordonné prêtre ou diacre. S'il est déjà ordonné, et s'il ne veut pas apprendre à lire l'office divin et à s'en acquitter, il ne recevra pas de *stipendium* jusqu'à ce qu'il

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 589, n. 29-31. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 589, n. 6 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 399 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 145 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1027-1033 ; S. Baluze, *Concilia Galliæ Narbonensis*, in-8, Paris, 1668 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 491 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 725 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, t. III, p. 353-354 ; Bouquet, *Rec. des hist. de la France*, t. IV, col. 109-110 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. III, p. 272-278 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1013 ; Bruns, *Biblioth. eccles.*, part. II, p. 59 ; *Coleccion de canones*, p. 693 sq. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Toletan. IV*, can. 15.

l'ait bien appris. S'il est opiniâtre, il sera enfermé dans un couvent.

12. Aucun prêtre ou diacre ne doit quitter l'autel pendant la célébration de la messe; aucun diacre, sous-diacre ou lecteur, ne doit quitter l'aube avant la fin de la messe.

13. Les sous-diacres, les portiers et autres serviteurs de l'église doivent remplir leurs fonctions avec diligence. Ils doivent soulever les tentures qui se trouvent aux portes, pour livrer passage aux clercs d'un degré supérieur. S'ils ne le font pas, et persistent dans leur négligence, on punira les sous-diacres d'une amende, quant aux autres, ils seront battus.

14. La sorcellerie est prohibée.

15. Il est également défendu de célébrer le jeudi à la manière [55]
des païens [1].

Grégoire de Tours fait mention d'un concile à Sorcy (*Sauriacum*) en 589 ou 590. Il permit à Droctigisilus, évêque de Soissons, de rentrer dans sa ville épiscopale. Ce Droctigisilus était devenu fou; quelques-uns prétendaient que c'était par suite d'ivrognerie, d'autres par suite de sortilège. Comme l'évêque était toujours plus mal quand il habitait la ville, et mieux lorsqu'il était à la campagne, il avait dû quitter Soissons ; la maladie ayant disparu, le concile le fit rentrer à Soissons [2].

Une révolution survenue dans un monastère de nonnes à Poi-

1. Le concile de Narbonne dont nous venons de parler s'est tenu le 1er novembre 589 ; Fr. Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 174-175 fait mention à la même date, 1er novembre 589, d'un *Concilium incerti loci*, convoqué par ordre du roi Gontran et dont Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c. XXXII, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 386, nous a gardé le souvenir. A propos du conflit survenu entre Gontran et Childebert il écrit : *Multa autem et in Brunichildem regina opprobria jactabat* (Gontran), *dicens ejus consilio hæc fieri, addens etiam, quod Gundovaldi quondam filium invitatum conjugio copulare vellit ; unde etiam synodum episcoporum in kalendas Novembris congregare præcepit. Multique de extremis partibus Galliarum ad hoc conventum properantes de via regressi sunt pro eo, quod Brunichildis regina se ab hoc crimini exuit sacramentis.* (H. L.)

2. *Sauriacus*, au diocèse de Soissons. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 396 ; *Coll. regia*, t. XIII, col. 142 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1025 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 489 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 721 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 1009 ; A. Longnon, *De l'emplacement de Sauriacus, ville où se tint un concile en 589*, dans le *Bull. Soc. hist. Paris*, 1876, t. III, p. 77-79 ; Maassen, *Conc. ævi meroving.*, p. 175 ; A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, in-8, Paris, 1878, p. 402. Le texte de Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. IX, c. XXXVII, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 391. (H. L.)

tiers donna lieu dans cette ville, en 589, à une réunion d'évêques, devenue un concile proprement dit [1]. Chrodieldis, princesse franque et religieuse à Poitiers, entreprit de supplanter l'abbesse Leubovera, quitta le couvent avec quarante de ses amies, attira à elle tout ce qu'elle put de gens sans aveu, se retrancha dans la basilique de Saint-Hilaire à Poitiers, et fit battre et maltraiter, de la manière la plus brutale, les évêques qui l'avaient excommuniée, si bien qu'il y eut du sang versé. Les évêques s'adressèrent au roi Gontran, et ceux qui s'étaient rendus à la cour trouvèrent l'affaire assez grave pour en délibérer en commun dans un concile qui se tint le 1er novembre suivant (on ne dit pas en quel lieu). — Ce concile n'est pas autrement connu ; nous savons seulement qu'en 590 un grand concile tenu à Poitiers excommunia Chrodieldis, Base, Basine et leurs autres compagnes [2].

1. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 397 ; La Lande, *Conc. Galliæ*, col. 60 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1025-1027 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 489 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 723 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 1011. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 593, n. 63-68 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 593, n. 7 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 404 ; *Coll. regia*, t. XIV, col. 321 ; La Lande, *Conc. Galliæ*, col. 61 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1593-1596 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 527 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, 1317 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 455 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 175-176. Maassen fixe la date de ce concile : *post Mart. 26, 590.* Grégoire de Tours, qui nous a conservé le souvenir de la querelle qui donna lieu à la réunion du concile, nous dit que l'incident arriva en 589 et que les rois Gontran et Childebert tombèrent d'accord d'envoyer des évêques, choisis dans le corps épiscopal de leurs royaumes respectifs, discuter la situation. *Hist. Francor.*, l. IX, c. XXXIX-XLIII ; l. X, c. XV-XVII : *Ob hanc causam Childebertus rex mediocritatis nostræ personam cum Eberegiselum Agripinensim et ipsum urbis Pectavæ Maroveum episcopum jussit adesse, Gunthramnus vero rex Gundigisilum Burdegalensim cum provincialibus suis eo quod ipse metropolis huic urbi esset. Scriptor. rer. merov.*, t. I, p. 425. On trouve également inséré dans l'*Hist. Francor.*, l. X, c. XVI, *ibid.*, t. I, p. 426, le texte de la lettre envoyée au roi par les évêques, lettre qui contient leur sentence, *resedentes sacerdotes qui aderant super tribunal ecclesiæ.* Cette lettre, on n'en peut douter, d'après le récit de Grégoire de Tours, appartient certainement à l'année 590. D'après ce que nous apprend Grégoire, *Hist. Franc.*, l. IX, c. XLI, un concile s'était réuni l'année précédente, au 1er novembre : *Quo consilio apte suscipientes subsequente æstate relictis Toronus ceteris ac commendatis consobrinæ suæ Chrodieldis sanctæ monialibus ad regum Gunchramnum accessit. A quo suscepta ac muneribus honorata Toronus est regressa, Constantinam... in monastyrio Agustidunensi relicta expectans episcopos, qui a rege fuerant jussi advenire et causam ipsarum cum abbatissa discutere... Cumque prætulantes adventum nullum episco-

Un autre concile qui se tint à Metz, dans cette même année 590, releva ces religieuses de l'excommunication, et déposa en même temps pour crime de haute trahison Ægidius, archevêque de Reims [1].

Photius parle d'une sorte de synode qui se tint à Alexandrie en 589. Mais ce n'était en somme qu'une discussion entre les deux partis des Samaritains ; et Eulogius, archevêque d'Alexandrie, n'assista avec quelques autres évêques à cette discussion que pour rendre une décision, lorsqu'elle serait terminée. On montra aux deux partis ce qu'ils avançaient l'un et l'autre d'erroné [2].

Une lettre du pape Pélage II adressée aux évêques de la Germanie et des Gaules, parle d'un concile romain tenu à cette époque. [56] Mais cette lettre est apocryphe [3] ; il est certain, en revanche, qu'il se tint dans les dernières années de son pontificat un concile à Ma-

pum advenire senserunt, Pictavum regressæ sunt. Script. rer. merov., t. I, p. 398. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 594 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 407 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 588 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1596-1598 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 531 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1321 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 459 ; Maassen, *Conc. ævi meroving.*, p. 176-177. Ce concile fut convoqué par Childebert. Voici ce que nous en dit Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XIX, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 431 : *Rex episcopus arcessiri ad ejus examinatione præcepit, scilicet ut in initio mensis octavi apud Viridunensem urbem adesse deberent. Tunc ab aliis sacerdotibus increpitus, cur hominem absque audientia ab urbe rapi et in custodia retrudi præcepisset, permisit eum ad urbem suam redire, dirigens epistolas, ut supra diximus, ad omnis regni sui pontifices, ut medio mense nono ad discutiendam in urbe supra dicta adesse deberent. Erant enim pluviæ validæ... ; sed præceptione regiæ obsistere nequiverunt. Denique convenientes pertracti sunt usque Metensim urbem ibique et præfatus Ægidius adfuit.* Ce qui suit a rapport au procès et à la condamnation de l'évêque. Plus loin, le même Grégoire, *Hist. Franc.*, l. X, c. XX, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 433, dit encore : *In hoc sinodo Basina, Chilperici regis filia, quam supra cum Chrodielde a communione remotam diximus, coram episcopis solo prostrata veniam petiit promittens se cum caritate abbatissæ, monasterium ingredi ac de regulam nihil transcendere. Chrodieldis autem obtestata est, quod Leobovera abbatissa in hoc monasterium commorante ibidem numquam ingrederetur. Sed utrisque rex veniam impertiri deprecatus est et sic in communione receptæ Pictavo regredi jussæ sunt.* (H. L.)

2. Photius, *Bibliotheca*, Codex CCXXX, *P. G.*, t. CIII, col. 1024, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1022. Photius écrit à tort : « La septième année du règne de *Marcien*, » il s'agit de *Maurice*.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1022. Pagi, *Critica*, ad ann. 590, n. 5. Pagi parle en deux endroits de cette année 590 ; mais le texte en question se trouve dans le premier passage où il est question de cette année.

riano ou Marano, dans le Frioul [1], au sujet des *Trois Chapitres*, et un autre concile à Salone en Dalmatie, dans lequel Natalis, métropolitain de cette ville, déposa injustement son archidiacre Honorat [2]. Pour l'éloigner du poste important qu'il occupait, l'archevêque, sous prétexte d'avancement hiérarchique, avait voulu l'ordonner prêtre. Honorat s'y étant refusé s'était vu condamner pour ce motif. Honorat s'adressa au pape Pélage II, qui mourut quelque temps après, Grégoire le Grand se chargea donc de sa défense [3].

La première année du pontificat de saint Grégoire le Grand, les schismatiques tinrent deux synodes qui défendirent les *Trois Chapitres* [4]. Au contraire le concile romain projeté pour l'année 590, afin de combattre ces schismatiques, ne put avoir lieu par suite des violentes réclamations qu'il souleva.

A la limite du territoire des trois cités [5] de Clermont en Auvergne, des Gabales (Mende) et Rodez, plusieurs évêques et personnages laïques se réunirent en concile, en 590 ; ils condamnèrent Tétradia, qui avait abandonné et volé son mari Eulalius, comte d'Auvergne, pour épouser le duc Didier [6].

Dans la même année 590, l'archevêque Léandre célébra avec sept de ses suffragants un synode provincial dans sa ville métropoli–

1. Pagi, *Critica,* ad ann. 590, n. 11 ; Troya, *Stor. Italia med. evo,* 1852, t. I, p. 150-152 ; *P. L.*, t. XCVIII, col. 527-528 (H. L.)

2 Mansi, *Conc.*, Supplem., t I, col. 459 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 470. (H. L.)

3. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. I, epist. XIX, XX ; l. II, epist. XVIII, XIX, *P. L.*, t. LXVII col. 464, 552. (H. L.)

4. Voir paragraphe 280.

5. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 531 : « Nous avons dit que les montagnes d'Aubrac étaient limitrophes de l'Auvergne, du Gévaudan et du Rouergue ; or c'est justement sur les confins de ces trois pays qu'un synode fut tenu vers 590... Nous ne prétendons pas cependant tirer de ce rapprochement la preuve formelle que l'assemblée ecclésiastique se tint dans l'église de Saint-Hilaire du *mons Hebanus.* (H. L.)

6. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. X, c. VIII, donne les détails qui suivent : *In confinio vero termini Arverni, Gabalitani atque Ruteni sinodus episcoporum facta est contra Tetradiam, relictam quondam Desiderii, eo quod repeteret ad eam Eulalius comes res, quas ab eo fugiens secum tulisset. Sed hanc causam vel qualiter Eulalium reliquerit vel quemadmodum ad Desiderium confrugerit, altius memorandam putavi... Igitur conjuncti, ut diximus, sacerdotes et viri magnifici in confinio supra dictarum urbium* (*Script. rer. merov.*, t. I, p. 414, 415). Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 527 ; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 454. (H. L.)

taine de Séville. Nous trouvons les trois *capitula* décrétés par ce concile dans une lettre de Pegas, évêque d'Ecija (= *Astigis*), à un des suffragants pour lors absent [1]. Son prédécesseur Gaudentius avait donné lieu à la publication de ces canons, en octroyant la [57] liberté à des esclaves et en distribuant à ses parents le patrimoine de l'Église. Le concile s'appuyant sur le canon 33e du concile d'Agde déclare les donations sans valeur et les esclaves non affranchis, à moins que Gaudentius ne donne à l'Église l'équivalent sur sa fortune privée (1er canon). Le canon 2e étend l'ordonnance du canon 1er à toute la *Provincia Bætica* ; enfin le canon 3e réitère la défense faite aux clercs d'avoir dans leur maison des femmes qui ne soient pas leurs parentes, et ajoute que conformément au canon 5e de Tolède, les juges civils doivent vendre ces femmes.

Burchard et d'autres auteurs citent encore divers canons inexactement attribués au concile de Séville ; ils ont été réunis par Mansi.

Le 1er novembre 592, les évêques de la province ecclésiastique de Tarragone se réunirent à Saragosse sous la présidence de leur métropolitain Artémius [2] : leur synode provincial (*Cæsaraugustana II*) porta les canons suivants :

1. Lorsqu'un prêtre arien se fait catholique, s'il a une foi pure et s'il est de bonnes mœurs, on peut de nouveau l'ordonner prêtre. Il en sera de même du diacre [3].

2. Les reliques trouvées dans les églises ariennes doivent être présentées par les prêtres à l'évêque et éprouvées par le feu.

3. Les églises consacrées comme catholiques par des évêques ariens avant leur réordination doivent être consacrées à nouveau.

1. Le concile se tint le 5 novembre 590. Baronius, *Annales*, ad ann. 590, n. 26 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 590, n. 6 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 313 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1588-1592 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 521 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1313 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iii, col. 278-280 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ix, col. 449 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. II, p. 52 ; *Coleccion de canones*, p. 661. Baronius croyait que cette lettre synodale était adressée au pape Pélage II, ce que le cardinal Noris, *De synodo*, l. V, c. ix, n. 4, édit. Ballerini, p. 717, a démontré inexact. (H. L.)

2. *Coll. regia*, t. xiv, col. 332 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1600-1601 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 533 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1331 ; d'Aguirre, *Conc. Hisp.*, t. iv, col. 302-303 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 471 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. II, p. 64 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, Madrid, 1849, t. ii, col. 119 sq. (H. L.)

3. Sur les réconciliations et réordinations des ariens, cf. L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'Ordre*, in-8, Paris, 1908, p. 71. (H. L.)

Dans une lettre adressée aux percepteurs royaux, les évêques déterminèrent la quantité de blé que l'on pouvait prélever sur les territoires dépendants des évêques.

Mansi a prouvé [1] qu'il ne s'est tenu à l'époque où nous sommes arrivés aucun concile en Numidie ; mais on sait en revanche qu'un peu plus tard, en 594 ou 595, il s'en est tenu un à Carthage, pour détruire le schisme des donatistes. C'est du reste la seule donnée que nous ayons sur ce concile [2].

[58] On trouve parmi les lettres du pape saint Grégoire le Grand [3] une lettre qui contient le procès-verbal d'un concile romain célébré le 5 juillet 595. A ce concile assistèrent, avec le pape Grégoire le Grand, vingt-trois évêques, de nombreux prêtres et diacres : le pape proposa les canons suivants, qui furent approuvés par acclamation.

1. C'était la coutume ancienne de l'Église romaine d'ordonner diacres des hommes doués d'une belle voix et de leur confier le chant de certains morceaux (le graduel) au lieu de les faire prêcher ou de leur confier le soin des pauvres. De là vient que, pour recevoir quelqu'un aux ordres sacrés, on a beaucoup plus égard à une belle voix qu'à une vie irréprochable. On ne devra plus réserver aux diacres le chant (solo) du graduel ; ils n'auront plus à chanter que l'évangile à la messe ; les autres leçons et les psaumes seront chantés par les sous-diacres, et même, si cela est nécessaire, par les minorés [4].

2. On ne doit plus, comme on l'a fait depuis quelque temps, employer des laïques pour le service de la personne du pape ; ces offices doivent être remplis par des clercs ou des moines.

3. Ceux qui administrent les biens de l'Église ne doivent pas, comme ils l'ont fait jusqu'ici, établir, à l'exemple des officiers du fisc, des titres (c'est-à-dire des poteaux de bois portant le nom du possesseur) sur des biens qu'ils prétendent appartenir à l'Église.

1. *Op. cit.*, t. x, col. 474.

2. *Op. cit.*, t. x, col. 475.

3. C'est la lettre n. 5 de l'*Appendice* dans l'édition des Bénédictins. Baronius, *Annales*, ad ann. 595, n. 57-59 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 595, n. 4, *Coll. regia*, t. xiv, col. 336 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1198-1201, 1585, 1602-1603 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. iii, col. 496 ; Coleti, *Concilia*. t. vi, col. 1335 ; Mansi, *Conc. amplis coll.*, t. x, col. 475 ; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, p. 114 ; 2e édit., p. 167-168. (H. L.)

4. S. Baümer, *Histoire du bréviaire*, in-8, Paris, 1905, t. i, p. 301 ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit.. p. 161. (H. L.)

Agir ainsi, c'est défendre par la force et non par la légalité les biens de l'Église [1].

4. La coutume s'est introduite de couvrir de dalmatiques le corps du pape, lorsqu'on procède à son enterrement, et ensuite ces dalmatiques sont déchirées en morceaux par le peuple, qui les regarde comme des reliques et les conserve avec le plus grand respect, tandis que l'on fait peu de cas des linges qni ont entouré les apôtres et les martyrs. Cet abus ne doit plus se produire.

5. Pour les pièces nécessaires à la collation des ordres, et au *pallium*, on ne devra rien demander, sous quelque motif que ce soit, à titre de *pastellum* (vulgairement *pourboire*). Si, après avoir reçu les documents ou le *pallium*, l'ordinand veut de son plein gré rétribuer un clerc romain pour le dédommager de sa peine, celui-ci peut recevoir ce qu'on lui offre.

6. Il arrive souvent que des esclaves appartenant à l'Église, ou à des gens du monde, veulent entrer dans les monastères. Si on le leur permet, l'Église perdra bientôt tous ses esclaves ; si, d'un autre côté, on le leur refuse, on prive Dieu d'une offrande qui lui revient. [59] Dans cette alternative, il faudra, lorsqu'un esclave demandera à entrer dans un monastère, examiner sa conduite antérieure, et si elle a été bonne, on lui accordera sa demande.

On ne sait si le pape Grégoire le Grand a traité dans ce même concile, l'affaire des deux prêtres Jean de Chalcédoine et Athanase, moine du couvent de Saint-Mile (Tamnaco, en Lycaonie). L'un et l'autre accusés d'hérésie auprès du patriarche Jean de Constantinople, avaient été condamnés par ses commissaires ; ils en appelèrent à Rome et le pape Grégoire ayant tenu un concile à leur sujet, ils furent acquittés. La correspondance de Grégoire relative à cette affaire date de la sixième année de son pontificat (595) [2].

Le 17 mai de l'année 597, seize évêques de diverses provinces ecclésiastiques de l'Espagne tinrent un concile dans l'église de Saint-Pierre et Saint-Paul à Tolède [3]. Nous ne connaissons que

1. Sur le *titulus* et *titulos ponere*, cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot : *Titulus*, 1.

2. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VI, epist. xv, xvi, xviii, lxvi, *P. L.*, t. lxxvii, col. 807 sq., 840.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 597, n. 28 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 330 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1603-1604 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 535 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1336 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iii, col. 116 ; Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 477. (H. L.)

deux canons décrétés par cette assemblée : le premier recommande aux clercs la chasteté, le second défend aux évêques de s'approprier les biens donnés à une église de leur diocèse. Les évêques doivent, pour suivre les prescriptions du fondateur et celles des canons, placer dans ces églises un prêtre ou un diacre, ou au moins, si les revenus de l'église ne permettent pas de faire autre chose, un portier, qui allumera le soir les cierges devant les saintes reliques.

Un autre concile espagnol qui se tint en 598 à Huesca (*Oscensis*) dans la province de Tarragone, porta les deux ordonnances suivantes : 1° on doit tenir tous les ans un synode diocésain ; 2° tous les clercs doivent mener une vie chaste [1].

A cette même province de Tarragone appartient le concile de Barcelone, tenu le 1er novembre 599, sous la présidence d'Asiaticus, métropolitain de Tarragone [2]. Voici les quatre canons qu'il promulgua :

1. Ni l'évêque ni les clercs ne doivent rien demander pour la collation des ordres, ou pour l'installation d'un clerc.

2. On ne doit rien demander non plus pour le chrême.

3. Aucun laïque ne doit être ordonné évêque, s'il n'a passé par les ordres intermédiaires, et n'y est resté le temps prescrit par
[60] les anciens canons. Si le clergé et le peuple ont élu et présenté au métropolitain et à ses collègues dans l'épiscopat deux ou trois candidats, celui-là sera sacré sur lequel tombera le choix des évêques après qu'ils se seront préparés par le jeûne.

4. Une vierge qui a quitté l'habit du monde pour prendre celui des personnes religieuses, et qui a fait profession de chasteté, ne doit plus se marier. Il en est de même pour celui qui a reçu la *benedictio pænitentiæ*.

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 598, n. 29 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 598, n. 5 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 339 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1604-1605 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 535 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1337 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 480 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iii, col. 417 ; *Coleccion de canones*, p. 699. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 599, n. 23-24 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 599, n. 7 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 340 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1605-1607 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 537 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1339 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 482, d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iii, col. 418 ; *Coleccion de canones*, p. 690 sq.

CHAPITRE II

CONCILES TENUS DE 600 A 680, ET N'AYANT PAS TRAIT AU MONOTHÉLISME

289. Conciles tenus de 600 à 630.

La série de ces conciles s'ouvre par celui qui s'est tenu à Rome au mois d'octobre de l'an 600 [1]. Ce concile condamna le moine André et s'occupa de l'affaire de l'abbé Probus. André, moine grec, appartenait aux aphthartodocètes et avait, pour mieux soutenir ses erreurs, falsifié, au dire de Photius, différents passages des saints Pères [2]. Il fut surtout attaqué par Eusèbe, archevêque de Thessalonique [3], mais le moine falsifia une lettre de l'archevêque, lui donnant ainsi un sens tout à fait hétérodoxe. Tel est le récit de Grégoire le Grand dans sa lettre à Eusèbe ; il ajoute que le porteur de cette lettre, le lecteur Théodore, fera connaître de vive voix à Eusèbe les autres méfaits d'André, et l'informera de la peine décrétée contre lui par le concile [4]. Nous savons en second lieu que ce même [61]
concile accorda à Probus, abbé de Saint-André, la permission de disposer par testament en faveur de son fils du bien qu'il avait laissé dans le monde ; car il était passé si soudainement de l'état de laïque à celui d'abbé qu'il n'avait pas eu le temps de régler cette affaire [5].

Peu de temps après Grégoire le Grand tint, avec vingt-quatre évêques et beaucoup de prêtres et de diacres, un autre concile dans

1. 5 oct. 600, Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1440-1442 ; Jaffé, *Regest. Pontif. Rom.*, p. 140, 2e édit., p. 202. (H. L.)

2. Photius, *Bibliotheca*, cod. CLXII, *P. G.*, t. CIII, col. 452.

3. Photius, *loc. cit.*, donne des extraits des dix livres d'Eusèbe.

4. S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, epist. LXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1184.

5. La décision synodale se trouve dans l'appendice de la Correspondance de Grégoire le Grand, édit. des bénéd., t. II, col. 1297.

l'église de Latran à Rome, le 5 avril 601 [1] ; il y porta, au nom de Jésus-Christ et en vertu de l'autorité de saint Pierre, le décret suivant : « Aucun évêque ou laïque ne doit, sous quelque prétexte que ce soit, porter atteinte aux biens d'un monastère ; s'il s'élève une discussion pour savoir si un bien appartient à un monastère, on devra établir des arbitres. Si l'abbé vient à mourir, on ne devra pas lui donner un étranger pour successeur ; mais les frères devront librement et d'accord, choisir un membre de la même communauté pour lui succéder. Si dans le monastère il ne se trouve personne ayant les qualités nécessaires pour remplir cette charge, les moines en feront venir un d'un autre monastère. Du vivant de l'abbé, on ne doit établir aucun autre supérieur du monastère à moins que l'abbé n'ait commis une des fautes prévues par les canons. Aucun moine ne doit, contre la volonté de son abbé, être préposé au gouvernement d'un autre monastère, ni être admis à recevoir les ordres sacrés. L'évêque ne doit faire aucun inventaire des biens des moines, et après la mort de l'abbé il ne doit pas se mêler des affaires du monastère ; l'évêque ne doit pas dire dans le monastère de messe pour le public, afin qu'il n'y ait point une réunion d'hommes et de femmes ; il ne doit pas non plus y prêcher, il ne peut y prescrire aucune ordonnance ni employer un moine pour aucune fonction ecclésiastique sans avoir au préalable obtenu l'assentiment de l'abbé .»

Tous les évêques répondirent : « Nous nous réjouissons des libertés accordées aux moines, et nous confirmons la décision de Votre Sainteté. »

[62] Bède le Vénérable parle d'un ou plutôt de deux conciles tenus dans la Grande-Bretagne en l'année 601. L'abbé Augustin, placé par le pape saint Grégoire à la tête de la mission des Anglo-Saxons et nommé archevêque de Cantorbéry, n'était pas seulement chargé de convertir les Anglo-Saxons encore païens, mais aussi de ramener à la discipline ecclésiastique les anciens Bretons [2] qui s'en étaient

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 601, n. 29 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 601, n. 2, 11-15 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 343 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1607-1609 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1341 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 538 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 486 sq. (H. L.)

2. L'autorité d'Ethelbert, roi de Kent, gagnait de proche en proche et avait fini par s'étendre de la mer du Nord à la Severn. Sans sortir de son territoire on arrivait jusqu'aux frontières galloises. Saint Augustin de Cantorbéry entreprit une mission de ce côté. Il vint jusqu'à Bath et poussa même plus loin, mais la situation à laquelle il allait se heurter était particulièrement délicate. L'Église

profondément éloignés. Avec le secours d'Ethelbert, roi de Kent, qu'il avait converti, Augustin parvint, après beaucoup de difficultés,

galloise traversait alors une crise difficile. « Il est malaisé, écrit le P. Brou, d'en parler avec précision à cause de l'incohérence de la chronologie : quand on veut assigner des dates aux évêques dont la légende nous a été conservée, on se heurte à des divergences de vingt, trente ans, et davantage ; on trouve des sièges épiscopaux qui se fondent, se déplacent, disparaissent ; des listes épiscopales qui, après un nom ou deux s'interrompent pour ne reprendre que trois ou quatre siècles plus tard. Au milieu du VIe siècle, après les grandes secousses de l'invasion, on peut distinguer une Église régulière et originale, des diocèses multiples et instables, presque autant que de principautés, avec un monastère pour centre et l'abbé pour pontife ; des évêques consacrés sans territoire fixe, allant et venant et se taillant un diocèse selon le caprice des circonstances. Puis, vers l'an 580, une épidémie terrible semble avoir passé sur le pays de Galles ; elle s'y attarda plusieurs années, décima la population qui, cette fois encore, émigra, suivant ses clercs et ses évêques, et chercha refuge sur le continent. En 596, l'évêque de Llandaff, saint Teilo, rassembla ce qui restait de ses fidèles émigrés, et se hasarda à rentrer dans son diocèse ; tout était en ruines, il n'y avait pour ainsi dire plus d'églises, il fallut rebâtir de fond en comble, et Teilo, consacrant de nouveaux évêques, les envoya parcourir la contrée et organiser des diocèses suivant les besoins du clergé et du peuple. Lorsque, sept ou huit ans plus tard, Augustin parut en face de Llandaff, où en était cette œuvre de restauration ? Combien d'églises avaient été refondées ? Où était saint Teilo ? Combien pouvait-on réunir d'évêques dans le pays de Galles ? Autant de questions qui restent sans réponse certaine. Et de plus, quelle était la valeur du clergé gallois ? On connaît les plaintes de Gildas : « La Bretagne a des prêtres, dit-il, mais qui sont fous ; en grand nombre, mais impudents ; des clercs, mais rusés, voleurs ; des pasteurs, dit-on, mais vrais loups prêts à massacrer les brebis, sans souci du bien de leur peuple, tout occupés de remplir leur ventre. Ils ont des églises, mais ils y vont pour gagner un vil salaire. Ils enseignent le peuple, mais lui donnent pour exemples leurs vices et leurs mauvaises mœurs ; rarement à l'autel et jamais avec un cœur pur ; ne reprenant jamais les fautes du peuple parce qu'ils en font tout autant... haïssant la vérité comme une ennemie, aimant le mensonge d'un amour de frère ; regardant de haut les saints qui sont pauvres, comme d'ignobles reptiles ; mais, pour les riches scélérats, les honorant à l'égal des anges... plus avides de monter en grade dans la hiérarchie que d'acquérir le royaume du ciel... restant bouche bée et stupides, quand on leur apporte les préceptes des saints, mais tout oreilles aux folies et aux fables du monde. » Il s'agit ici du clergé séculier. Le tableau semble bien être poussé au noir. Le fond reste triste. Mais il y avait les moines... On voudrait plus de détails que l'on n'en a sur la vie intime de ces communautés. Peut-être y trouverait-on l'explication de l'étrange entêtement qui donna pendant deux siècles un si triste renom aux moines celtes et faillit les jeter dans le plus absurde des schismes. Quand il était venu réformer l'Église bretonne, saint Germain d'Auxerre avait vu d'où venait le mal, du manque d'instruc-

à réunir dans un endroit du Worcestershire, appelé depuis lors *Augustine's Oak* (chêne d'Augustin), les évêques et les docteurs

tion, et il avait fondé des écoles. Il y avait, dans l'ignorance mêlée de ténacité, le germe de bien des misères. Ajoutons que les circonstances les isolèrent au bout du monde ; plus d'un siècle durant, un cordon de peuples païens les séparait du reste de la chrétienté. La communication entre les églises, l'échange continu des pensées, si utile pour donner largeur d'esprit et couper court aux mesquins préjugés de race, leur manqua longtemps. Enfin, un élément dont il faut tenir compte, c'est que les peuples bretons avaient été quasi-sevrés de la civilisation gréco-romaine. On ne saurait dire tout ce que les longues habitudes littéraires et la culture classique prolongée avaient mis de bon sens dans la masse des têtes italiennes, gauloises et espagnoles ; une vue plus nette des choses, une délicatesse plus grande à saisir les nuances nécessaires, une abondance de notions générales, tout ce qu'on doit au frottement des intelligences. Les Celtes du nord n'ont point de docteurs, et ce qui reste de leur littérature donne une pauvre idée de leur valeur intellectuelle. Gildas en est un exemple. L'éloquence ne fait pas défaut, mais l'imagination prédomine. Peuple de bardes et de solitaires, le fond solide et théologique leur manqua toujours. Ajoutons que le caractère restait barbare. A côté d'âmes élevées, il y en avait de grossières, et celles-là aussi se réfugiaient dans les couvents. Les canons pénitentiaux supposent qu'on pouvait rencontrer des moines voleurs, gloutons, brutaux : l'un refuse le travail, l'autre arrive à l'office la langue épaissie par l'ivresse. Il y avait à faire leur éducation surnaturelle, à leur donner des habitudes de douceur et de chasteté, et, pour cela, ce n'était pas trop des mortifications multipliées, des jeûnes prolongés, des longues claustrations. Il devait en sortir de pieux ermites, d'admirables solitaires, mais d'une instruction un peu sommaire et parfois trop naïve.

« Or, ce clergé séculier, peu digne de sa vocation, ces moines si fervents mais parfois si peu éclairés, avaient leurs vieilles coutumes. Pendant longtemps ils avaient marché avec tout l'Occident, recevant des canons qui leur venaient de Rome, changeant la date de Pâques avec le pape saint Léon, puis, à la suite de la Gaule, de l'Espagne, de l'Italie du nord, laissant la liturgie papale pour s'attacher aux rites orientaux qui leur arrivaient de Milan. Mais vint le moment où l'invasion arrêta net leurs rapports avec le reste de la chrétienté. Sur le continent, la liturgie et la discipline continuèrent à se développer. Quand les relations reprirent, l'Église celte était en retard de plus de cent ans. Elle avait ses coutumes, la tradition des ancêtres, cette chose sacrosainte à laquelle il est toujours imprudent de toucher. Elle gardait une forme de tonsure depuis longtemps condamnée. Elle célébrait Pâques à la date fixée jadis par saint Léon, mais abandonnée depuis ; comme les Russes d'aujourd'hui elle tenait à son « vieux style » et n'en voulait pas démordre. Il y avait des divergences dans la liturgie de la messe, l'administration du baptême, l'ordination des clercs, la consécration des évêques, mais rien au fond qui excédât les variétés légitimes, de tout temps reconnues par l'Église. Plus tard, les tenants des usages romains eurent le tort de perdre leur sang-froid en face des résistances bretonnes ; et, comme il arrive, égarés par la passion, ils virent des hérésies là où peut-être saint Grégoire et saint Augustin n'eussent vu que des

des anciens Bretons [1]. Cette réunion reçut le nom de *synodus Wigornensis* (de *Vigornia*, = *Worcester*) [2]. Augustin les exhorta à

usages à tolérer : la tonsure celtique devint le signe de Simon le magicien et les partisans du vieux cycle pascal passèrent pour des hérétiques quartodécimans. Encore, la situation liturgique n'eût été rien si elle ne se fût compliquée de patriotisme.

« De ce côté-là, l'obstacle était insurmontable, et malheureusement aussi saint Augustin ne s'en doutait guère. Il y avait eu vers la fin du VIe siècle un arrêt dans la conquête anglaise. On aurait pu croire que l'entente s'établissait entre les Bretons toujours divisés. Plusieurs belles victoires avaient récompensé des essais d'union ; ils avaient reconquis les vallées de la haute Severn. Puis, au nord, pendant vingt ans, le pieux roi scot Ædhan, l'ami de saint Columba, avait résisté aux bandes northumbriennes. Malheureusement l'union ne dura pas. Les possessions bretonnes, qui se tenaient encore en une longue bande descendant d'Edimbourg à Dorcester, se brisèrent en deux ou trois tronçons. Les Saxons du sud séparèrent d'abord la Cornouaille ; puis, en 603, au moment même ou Augustin venait demander aux Bretons leur aide contre l'idolâtrie des Anglais, Ædhan était battu et tué par le terrible Ethelfried : un second fragment se détachait au nord. La situation au pays de Galles et autres provinces celtes était déplorable : coupées en morceaux, sans lien possible, divisées encore à l'intérieur, elles perdaient chaque jour davantage le peu d'énergie qui leur restait. Les chefs vivaient en vrais barbares, avides, cruels et libertins. Le christianisme tombait dans la superstition : le chaos religieux et politique était complet.

« Quelle chance de succès pouvait avoir saint Augustin ? Ce n'est pas Rome qui se présentait en sa personne : pour les Bretons, il était l'évêque des Anglais. Qu'on le comprenne bien, la question des rites était peu de chose, un prétexte et rien de plus : le véritable obstacle était la haine de race. Accepter Augustin pour primat, c'était, en somme, accepter le fait accompli, renoncer aux rêves d'indépendance et se soumettre au joug. Reconnaître l'autorité religieuse chez les Anglais, entraînait comme conséquence de reconnaître l'autorité publique. N'y a-t-il pas là, je ne dis pas de quoi justifier, mais de quoi expliquer la conduite des Bretons ? Le moment vint enfin, dans la suite, où les difficultés rituelles disparurent, le schisme cessa. Mais l'espérance d'une restauration welche survécut à tout. Le Welche se regardait comme d'une race supérieure, répugnant aux alliances étrangères, affirmant son droit exclusif au sol des ancêtres, qu'il comptait bien reprendre quand le roi Arthur s'éveillerait de son long sommeil. Au XIIIe siècle, on espérait encore. Les bardes entretenaient ces illusions et l'on tenait qu'au dernier jour, les Gallois seuls, uniques propriétaires de la Grande-Bretagne, auraient à répondre de leur sol devant le juge suprême. » Brou, *Saint Augustin de Cantorbéry* in-12, Paris, 1897, p. 111-120. Cf. L. Duchesne, *Les Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 7-9. (H. L.)

1. Augustin lança son invitation à une conférence dès qu'il fut à proximité des Églises bretonnes. L'appel adressé aux évêques et aux docteurs ne fut pas entendu ; seuls des prêtres y répondirent. (H. L.)

2. Le concile eut lieu en pleine campagne, sous un chêne, sur le territoire

vivre en paix avec lui, à lui prêter secours pour convertir les Anglo-Saxons encore païens [1], et à abandonner leur manière défectueuse de calculer l'époque de la fête de Pâques [2]. Les Bretons n'ayant pas voulu se rendre à ces exhortations, Augustin déclara qu'un miracle montrerait où était la véritable tradition, chez les Romains ou chez les Bretons, et on présenta aussitôt un aveugle pris dans la foule des Anglo-Saxons. Les Bretons ne purent le guérir par leurs prières, et Augustin le guérit d'une manière si éclatante que les Bretons s'avouèrent vaincus ; mais ils ajoutèrent qu'il leur était impossible, sans l'assentiment de leurs compatriotes, d'abandonner leurs anciens usages ; qu'il serait bon, pour ce motif, de réunir un concile plus nombreux. Ce concile se réunit en effet et se composa de sept évêques bretons et de plusieurs docteurs, venus surtout du monastère de Bangor, dans le nord du pays de Galles [3]. Avant

des Hwicciens, peuple saxon, mais qui avait naguère combattu contre le Wessex côte à côte avec des Gallois. *Coll. regia,* t. xiv, col. 346 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1610-1612 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 539 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1345 ; Wilkins, *Conc. Angl.*, t. i, col. 24-26 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 2191. Cf. G. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*, 6e édit., London, 1907, p. 155. (H. L.)

1. Dans les documents « l'Église bretonne et ses chefs sont mentionnés, mais comme ayant formellement, solennellement refusé de s'associer à l'évangélisation des vainqueurs. Les Bretons semblent avoir craint de rencontrer au Paradis leurs spoliateurs abhorrés. On se passa d'eux. Mais une fois que l'Église anglaise eut été fondée par les missionnaires romains et les saints moines irlandais, le schisme le plus net, le plns dur, sépara cette chrétienté nouvelle de l'ancienne chrétienté bretonne. » Duchesne, *Les Églises séparées*, 1896, p. 8. (H. L.)

2. Les représentants bretons pressentaient les conséquences d'une action commune avec les missionnaires romains, mais comme il eût été odieux de se refuser brutalement à collaborer à leur œuvre d'évangélisation, ils imaginèrent un prétexte qui était d'ailleurs presque une raison, étant donné l'état d'esprit des Bretons. Sachant ou soupçonnant que leurs coutumes particulières n'étaient pas approuvées sur le continent et que les conciles avaient maintes fois condamné leur cycle pascal, ils écartèrent la question d'apostolat et déclarèrent ne pouvoir abandonner les usages de leurs ancêtres. Augustin les suivit sur ce terrain, suppliant, exhortant, menaçant même. Les moines, ses compagnons, s'unissaient à ses instances. Tout fut inutile, les Bretons n'admettaient pas la discussion de leurs idées. (H. L.)

3. On vint de très loin à ce concile. Le grand monastère de Bangor y Coed y envoya ses moines les plus instruits sous la conduite de leur abbé Dinooth. Outre les sept évêques bretons et des clercs en grand nombre, les Chroniques plus récentes parlent aussi de nombreux Pictes et Irlandais. « Qui étaient ces évêques ? Quels étaient leurs sièges ? D'où vient que Bède ne sait pas leur

de se rendre au concile les Bretons allèrent demander conseil à un vénérable anachorète de leur nation [1]. Les Bretons refusèrent avec obstination d'adhérer aux trois propositions d'Augustin : *a*) relativement à la date de la fête de Pâques ; *b*) touchant la conformité de leur rite baptismal à celui de l'Église romaine [2] ; *c*) à propos de la part qu'on leur offrait dans les missions pour la conversion des Anglo-Saxons [3]. Augustin consentait à leur laisser

nom alors qu'il connaît l'abbé Dinooth ? D'où vient que les moines de Bangor sont plus tard punis de l'obstination de leur abbé, tandis qu'on ne parle pas du châtiment des évêques ? Quel est au juste cet abbé Dinooth que ne connaissent pas les *Annales Cambriæ*, alors qu'elles parlent d'un prince de ce nom, mort dès 595 ? Le soi-disant abbé n'est-il pas le prince ressuscité pour la circonstance ? On ne se poserait peut-être pas ces questions, si l'historien n'avait lui-même enveloppé son récit de formules dubitatives, *ut prohibent, narratur, fertur*. Il rapporte des traditions vieilles de cent ans et plus, et qui ont passé par des imaginations malveillantes. Lui-même est dupe de son antipathie. On souffre de le voir, à cet endroit même, traiter de nation perfide des Bretons malheureux, presque martyrs. Il y a donc lieu d'être sur ses gardes. Du reste, à l'examiner de près, le récit n'est pas sans invraisemblances. » Brou, *op. cit.*, p. 123. (H. L.)

1. La scène a été trop écourtée par Hefele. Les évêques dirent à l'ermite : « Pouvons-nous abandonner nos traditions à la voix d'Augustin ? » — L'ermite répondit : « Si Augustin est un homme de Dieu, suivez-le. — Mais à quoi pouvons-nous le reconnaître ? » dirent-ils encore. — « Le Seigneur a dit, reprit-il, portez mon joug et sachez que je suis doux et humble de cœur. Si Augustin est doux et humble de cœur, il est à croire que lui aussi porte le joug du Christ ; et c'est ce joug qu'il nous offre. S'il est âpre et superbe, il est évident qu'il ne vient pas de Dieu, et il n'y a pas à tenir compte de ses paroles. » Les évêques insistèrent et demandèrent un signe matériel auquel ils pourraient reconnaître en Augustin l'humilité et la douceur. « Arrangez-vous, reprit l'ermite, pour qu'il arrive le premier au lieu du synode ; s'il se lève à votre approche, il est le serviteur du Christ, obéissez-lui ; s'il vous méprise et ne daigne pas se lever devant vous, qui êtes nombreux, à vous de lui rendre mépris pour mépris. » Or il arriva qu'Augustin était assis quand se présentèrent les prélats. Lui laissèrent-ils seulement le temps de les reconnaître et de se lever ? « A cette vue, dit Bède, aussitôt (*mox*), ils éclatèrent. » Vraisemblablement les dispositions dans lesquelles se présentaient les évêques bretons n'avaient besoin que d'une raison aussi insignifiante pour se manifester dans leur hostilité. (H. L.)

2. G. T. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*, in-12, London, 1907, p. 155, 318, n. 2. L'Église gallicane et l'Église celtique au ve et au vie siècle ne faisaient qu'une seule onction au baptême ou à la confirmation. L'Église romaine faisait l'onction dans les deux circonstances. (H. L.)

3. « En bien des choses, dit Augustin aux Bretons, vos coutumes se séparent des nôtres et des coutumes mêmes de l'Église universelle. Mais, sur trois points

leurs autres coutumes ; mais voyant qu'il ne pouvait vaincre leur entêtement il leur dit en véritable prophète : « Parce que vous
[63] avez repoussé notre paix, vous aurez la guerre avec vos ennemis, et parce que vous n'avez pas voulu nous aider à prêcher la vie aux Angles, ces mêmes Angles vous puniront en vous donnant la mort. » Ce qui arriva quelque temps après : car Ethelfried, roi de Northumbrie, mit à mort douze cents moines sur deux mille cent que renfermait le monastère de Bangor, parce que ces moines avaient pris parti contre lui [1].

Un ancien biographe de saint Bétharius, évêque de Chartres [2], fait mention d'un concile tenu à Sens en l'année 601. Ce Bétharius assista au concile, qui se tint à l'occasion des lettres adressées

si vous consentez à vous rendre, célébrer la Pâque en son temps, administrer le baptême, par lequel nous renaissons en Dieu, selon les rites de Rome et de l'Église apostolique, prêcher avec nous la parole de Dieu à la nation anglaise, tout le reste, quelque opposé qu'il soit à nos coutumes, nous le tolérerons volontiers. » En tout cela il n'était pas question de la primatie et du rang qu'elle conférait à Augustin, mais les Bretons se défiaient et, d'ailleurs, ils étaient butés à leur idée. « S'il n'a pas voulu se lever devant nous, disaient-ils, que sera-ce quand nous lui serons soumis ? il nous méprisera comme des gens de rien. » L'abbé de Bangor prit la parole et dit : « Non, nous ne prêcherons pas la foi à cette race cruelle d'étrangers, qui traîtreusement ont dépouillé nos ancêtres de leur terre natale et nous ont privés, nous, de notre héritage. » S'il faut en croire un texte welche, découvert au XVII[e] siècle et regardé comme inauthentique par la grande majorité des auteurs même protestants, l'abbé Dinooth, entraîné par la passion, aurait été plus loin : « Sachez et retenez bien, dit-il, que tous, tant que nous sommes, nous et les nôtres, sommes soumis et obéissants à l'Église de Dieu, au pape de Rome, à tout vrai et pieux chrétien, s'il s'agit d'aimer chacun selon son degré, d'une charité parfaite, et de l'aider de paroles et d'actes, à devenir enfants de Dieu. Mais d'autre obéissance que celle-là, je ne sache pas que j'en doive aucune à celui que vous nommez le pape, ni qu'il y ait un Père des Pères... De plus nous sommes sous le commandement de l'évêque de Caerléon-sur-l'Usk, chargé au nom de Dieu de veiller sur nous et de nous faire suivre la voie de l'esprit. »

1. Bède, *Hist. Anglor.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XCV, col. 81 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 539 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 491.

2. *Acta sanct.*, août, t. I, col. 171 : *Vita Betharii episcopi Carnotensis* : *Accidit quoque illis in diebus, ut indiceretur synodale concilium Senonis civitatis ; ad quam cum pervenisset cum ceteris clericis coram pontificibus cum omni honore ibidem est susceptus. Per aliquod autem tempus illis ibidem commorantibus innotuit viri Domini fama per loca circumquaque vicina.* Bétharius monta sur le siège épiscopal en 594, nous voyons son successeur Théobalde souscrire au concile de Paris, octobre 614. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 486 ; Maassen, *Conc. ævi meroving.*, p. 184-185. (H. L.)

par Grégoire le Grand aux rois francs, à Brunehaut, à Virgile d'Arles, et à d'autres, pour les engager à tenir des conciles en vue de détruire certains abus existant en France, et particulièrement la simonie [1]. Peut-être est-ce le même concile auquel fut invité saint Columban, abbé de Luxeuil, qui n'y parut pas. S'il en est ainsi, les évêques francs de ce concile invitèrent saint Columban à se rendre au milieu d'eux pour le décider à abandonner son comput breton de la fête de Pâques ; mais Columban leur répondit d'une manière fort peu qu'amicale [2].

En 602, le pape Grégoire le Grand [3] engagea les évêques de la province de Byzacène, en Afrique, à examiner en concile les accusations portées contre leur primat Clémentius. Grégoire fit la même recommandation aux évêques de la Numidie, relativement à l'affaire du diacre Donadeus, qui avait fait appel à Rome contre sa déposition, et à celle de l'évêque Paulin, accusé d'avoir maltraité son clergé et de s'être rendu coupable de simonie [4]. Nous ne sa- [64]
vons pas si ces conciles se sont réellement réunis [5].

[La même année 602 [6],] saint Didier, archevêque de Vienne, fut déposé dans un concile de Chalon-sur-Saône, grâce aux intrigues de la reine Brunehaut et d'Aridius, archevêque de Lyon ; Domnolus

1. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XI, epist. LV-LVII, LIX-LXI, LXIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1172 sq.

2. Mabillon, *Annales bened.*, t. I, p. 233 ; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 483 sq.

3. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XII, epist. XXXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1242 sq.

4. *Ibid.*, l. XII, epist. VIII, XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1224 sq.

5. Sur la situation de l'Église d'Afrique pendant l'occupation byzantine et les rapports de saint Grégoire le Grand avec la province, cf. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique*, in-8, Paris, 1896, p. 507-516. (H. L.)

6. Hefele donnait la date 603 ; Maassen adopte l'année 602. La chronique de Frédegaire, IV, 24, contient quelques détails sur ce concile (*P. L.*, t. LXXX, col. 379) : *Anno octavo regni Teuderici... senodus Cabillonno collegitur. Desiderium Viennensem episcopum deieciunt instigante Aridio Lugdunensi episcopo et Brunechilde et subrogatus est loco ipsius sacerdotale et officio Domnolus* ; *Desiderius vero in insula quedam exilio retrudetur. Script. rer. merov.*, t. II, p. 130. On trouve les détails suivants dans la *Vita Desiderii* de Sisebut : *Quæ instructa, in concilio quæsta est* (il s'agit de Brunehaut) a *beatissimo vim stuprum Desiderio esse sibi quondam illatum, mirantibus cunctis talibus in rebus fore Dei servum implicitum, criminatione sed objecta commentitia adversus eum fore pensabant. Sed præsidentes sententiam contra insontem juxta pridem machinationes aptatas ausu temerario mala sanam dederunt quem statim homines punituri ab honore privatum exsilio ad monasterium insula religarunt.* (H. L.)

fut élu à la place de Didier. Le roi Théodoric envoya en exil l'évêque déposé, et, à son retour, le fit lapider [1].

Nous voyons par une lettre de saint Boniface, apôtre de l'Allemagne, au pape Zacharie, qu'en 605 un concile tenu à Londres par Augustin de Cantorbéry et Mellitus de Londres défendit les mariages au troisième degré de parenté [2]. En la fête de Noël de l'année 605, Ethelbert, roi de Kent, fonda et dota, dans un concile tenu à Cantorbéry, le couvent de Saint-Pierre et Saint-Paul situé dans cette même ville [3].

Le *Liber pontificalis* raconte en peu de mots qu'en [607] le pape Boniface III tint dans l'église de Saint-Pierre à Rome un concile composé de soixante-douze évêques et de beaucoup de prêtres. Il y rendit un décret portant que, du vivant d'un évêque, nul ne devait parler de son successeur, ni chercher à se former un parti. On ne devait s'occuper du choix du successeur par le clergé que trois jours après les funérailles de l'évêque défunt [4].

Bède le Vénérable nous fait connaître brièvement l'existence d'un autre concile romain tenu en 610 [5]. Mellitus, évêque de Londres, s'était rendu à Rome pour conférer avec le pape Boniface IV
[65] sur une affaire importante pour l'Église d'Angleterre [6]. Le pape

1. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 469 ; L. Bertrand et P. Casset, *L'illustre Orbandale ou l'histoire ancienne et moderne de la ville et cité de Chalon-sur-Saône, enrichie de plusieurs recherches curieuses*, Lyon, 1662 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1612 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 541 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1349 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 493, Fr. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, p. 178. (H. L.)

2. Wilkins, *Conc. Britann.*, t. I, p. 29 ; Mansi, *Conc.*, Supplem., t. I, col. 461 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 495.

3. *Coll. regia*, t. XIV, col. 335 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1614 ; Pagi, *Critica Annal. Baronii*, ad ann. 604, n. 10 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1351 ; Wilkins, *Conc. Britann.*, t. I, p. 28 ; Mansi, *Concil.* Supplem., t. I, col. 464 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 497. (H. L.)

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 606, n. 8 ; *Coll. regia*, t. XIV, col. 359 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1616 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1353 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 502 ; Jaffé, *Regest. pontif. roman.*, p. 154, 2e édit., p. 220 ; *Liber pontif.*, éd. Duchesne, t. I, p. 316. (H. L.)

5. Bède, *Hist. Angl.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XCV, col. 86.

6. Le concile se tint le 27 février 610 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 610, n. 10-11 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 610, n. 10 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1617-1620 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1355 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 503 ; Jaffé, *op. cit.*, p. 155 ; 2e édit., p. 221. (H. L.) C'est tout ce que nous savons sur l'objet de ce voyage de Mellitus. Baronius suppose que Mellitus

tint alors avec les évêques de l'Italie un concile qui promulgua des ordonnances *de vita monachorum et quiete*. Mellitus assista à ce concile (27 février 610) et y souscrivit. Il rapporta une copie de ces décrets, pour les conserver comme une règle, ainsi que des lettres du pape à Laurent, archevêque de Cantorbéry et successeur de saint Augustin, au clergé et au roi Ethelbert. Bède ne donne pas d'autres détails ; mais le savant Luc Holsten a cru retrouver un décret de ce concile romain avec la lettre du pape Boniface IV au roi Ethelbert. Le décret porte : « Quelques-uns pensent que les moines ne doivent pas devenir prêtres, ni par conséquent administrer les sacrements de baptême et de pénitence. C'est une erreur. Grégoire (le Grand), Augustin apôtre des Angles, et Martin de Tours, quoique moines, sont devenus évêques. Benoît lui-même, le grand docteur des moines, ne leur a pas interdit la prêtrise. Il leur est seulement défendu de s'occuper des affaires temporelles, et cette défense n'atteint pas seulement les moines, mais aussi les chanoines. Les moines, prêtres et chanoines, s'appellent anges, ou messagers, parce qu'ils annoncent les préceptes de Dieu. Les différents ordres d'anges sont d'autant plus élevés qu'ils sont plus rapprochés du Seigneur et le voient de plus près. Ne peut-on pas dire dans ce cas que les moines sont semblables aux chérubins couverts des six ailes ? deux leur couvrent la tête, deux autres leur couvrent les bras, et l'habit qui entoure le reste de leur corps représente les deux dernières. Nul ne doit donc exclure les moines du sacerdoce, car plus une personne est élevée, plus elle doit avoir de puissance. »

Ce document, nul n'en sera surpris, est l'œuvre d'un moine d'une époque récente. Dom Ceillier [1] regarde comme improbable que le pape et un grand nombre d'évêques se soient amusés à cette explication puérile de l'habit des moines. Du Pin [2] et Bower [3] se sont expliqués sur ce point d'une manière encore plus péremptoire. Ajoutons que la manière dont il est ici parlé des chanoines trahit une épo-

s'était rendu à Rome pour faire constater officiellement par le pape le miracle qui avait eu lieu lors de la fondation de l'abbaye de Westminster. Lorsque Sabareth, roi d'Essex, faisait bâtir cette abbaye à l'ouest de la ville de Londres, saint Pierre était descendu du ciel pendant la nuit et avait lui-même fait la consécration de l'abbaye.

1. D. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, 1re édit., t. XVII, p. 778.
2. Ellies du Pin, *Nouvelle biblioth. des aut. ecclés.*, Mons, 1692, t. VI, p. 12.
3. Bower, *Gesch. de Päpste*, t. IV, p. 34.

que postérieure, quoique, à vrai dire, l'expression de *canonici clerici* ait été employée plus anciennement.

La prétendue lettre du pape Boniface IV au roi Ethelbert confirme la fondation du monastère de Saint-Pierre et Saint-Paul, à Can-
[66] torbéry ; il est facile de voir qu'elle est apocryphe, car on y rapporte que l'évêque Mellitus s'était rendu seul à Rome pour régler cette affaire, alors que, sans parler d'autres détails, nous savons que ce monastère ne se trouvait pas dans son diocèse [1].

Nous avons, sur un concile provincial tenu à Tolède, en 610, des renseignements moins suspects, sans être toutefois complètement à l'abri de la critique. Le procès-verbal, assez laconique, de ce concile rapporte que les évêques de toute la province ecclésiastique de Carthagène avaient reconnu le siège de Tolède en qualité de métropolitain ; ils n'entendaient pas introduire une nouveauté, mais seulement reconnaître un droit ancien et qui remontait à l'époque du concile tenu à Tolède, sous Montan [2].

Nous possédons également un décret rendu à cette même époque par Gundemar, roi des Wisigoths, qui ordonne que toute la province ecclésiastique de Carthagène obéisse au métropolitain de Tolède. Il ajoute que quelques évêques avaient refusé de reconnaître ce droit, et cherchaient à partager en deux provinces ecclésiastiques la province civile de Carthagène, alléguant qu'au concile de 589, Euphémius, évêque de Tolède, s'était contenté de prendre, en signant, le titre de métropolitain de la province Carpetania. Ce faisant, dit le roi, Euphémius s'était trompé, car Carpetania n'est pas une province, mais une *regio*, une partie de la *Carthagenensis provincia*. Cette province civile ne devait avoir qu'un seul métropolitain, de même que les autres provinces civiles de Lusitanie, de Bétique et de Tarraconaise ; celui qui chercherait à troubler cette organisation ecclésiastique s'exposerait aux peines ecclésiastiques (dont le synode menaçait les délinquants), et aurait à redouter la sévérité du roi. Avec le roi signèrent vingt-six archevêques et évêques présents à la cour, dont saint Isidore de Séville.

Les collections conciliaires ont attribué à ce synode trois suppli-

1. Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 543 ; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 503 sq.

2. Le 23 octobre 610. Baronius, *Annales*, ad ann. 610, n. 12-14. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 610, n. 12 ; *Coll. regia*, t. XIV, col. 367 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1619-1644 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 545 ; Coleti, *Concilia*, t. V, col. 1360 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. III, col. 321-325 ; Mansi, *Conc.*, Supplem., t. I, col. 467 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 507 ; Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 335-340. (H. L.)

ques adressées par les diocésains de Mentesa (province de Tolède), demandant pour évêque l'un des leurs, du nom d'Émile, qui jouissait d'une grande célébrité [1]. Mais en 610, le siège de Mentesa était occupé par un évêque du nom de Jacques ; on ne saurait donc admettre que ces suppliques aient été adressées à notre concile.

Le 13 janvier 614, Eusèbe de Tarragone tint avec ses suffragants un concile provincial à Égara, sous le roi Sisebut, successeur de [67]
Gundemar. Baluze a consacré une dissertation pour prouver que cette ville d'Égara n'était autre que la ville actuelle de Terrassa, près de Barcelone. Le synode d'Égara se borna à renouveler l'ordonnance du concile d'Huesca au sujet du célibat des clercs [2].

Clotaire II, devenu en 613 roi de toute la monarchie franque, par la mort de ses cousins, réunit, le 17 octobre 614 ou 615, les évêques de son royaume en un concile général à Paris (*Parisiensis V* [a]). Ce concile, le plus nombreux des conciles francs, réunit soixante-dix-neuf évêques [3]. Ils s'assemblaient, comme le dit la préface,

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 511 : *Adnotatio critica*. [Le concile de Tolède de 610 paraît des plus suspects. (H. L.)]

2. Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1645-1647 ; Pagi, *Critica Annal. Baronii*, ad ann. 615, n. 16 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. iii, col. 549 ; Coleti, *Concilia*, t. iv, col. 1383 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 531. *Coleccion de canones*, p. 701 ; d'Aguirre, *Conc. Hisp.*, t. ii, col. 457 ; S. Baluze, *Dissertatio de episcopatu Egarensi*, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 532-534. (H. L.)

3. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. i, col. 470 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 404 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1649-1655 ; Pagi, *Critica Annal. Baronii*, ad ann. 615, n. 15 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 551 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1387 ; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. iii, p. 504-505 ; E. Amort, *Elementa juris canonici veteris et moderni*, 1757, t. ii, p. 410 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 539 ; J. Friedrich, *Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit, mit Erläuterungen herausgegeben*, in-8, Bamberg, 1867, p. 9 ; A. Gatrio, dans la *Revue catholique d'Alsace*, 1884, iie série, t. iii, p. 123-130 ; Fr. Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 185-192. Ce concile nous était parvenu dans un manuscrit fort endommagé et incomplet. Sirmond était néanmoins parvenu à le publier ; mais E. Amort et, plus tard, J. Friedrich s'étaient faits éditeurs d'un texte plus correct contenu dans un ms. de Munich. Le concile y porte ce titre : *Synodo Parisius in basilica domni Petri*. Maassen a suivi pour l'édition l'orthographe du ms. de Munich. Les décisions promulguées dans les canons 1er, 2e, 3e, 5e, 6e, 7e, 15e, 17e sont édictées par un acte du roi Chlotaire en date du 18 octobre 614, soit dans les termes mêmes, soit avec de légères modifications. Loening, *op. cit.*, t. ii, p. 152 ; Hinschius, *op. cit.*, t. iii, p. 542, n. 3 ; Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 3e édit., t. ii, p. 389, ont commenté la portée de cette confirmation royale. Dans le manuscrit de Munich les actes sont divisés en une préface et dix-sept canons, tandis que dans les collections de conciles on ne

soit pour approprier les anciens canons aux besoins de l'époque, soit pour répondre aux plaintes qu'ils recevaient de toutes parts et s'occuper du bien du prince, du peuple et de l'Église. Ces dix-sept canons étaient ainsi conçus :

1. On doit observer en tout les anciens canons.

2. Après la mort d'un évêque, celui-là seul doit être ordonné comme son successeur qui a été choisi par le métropolitain et les autres évêques de la province, par le clergé et le peuple de la ville, sans qu'il y ait eu de simonie [1].

3 (ancien 2). Aucun évêque ne doit se choisir lui-même un successeur, et durant sa vie personne ne doit émettre la prétention de prendre sa place sous aucun prétexte, ni être ordonné, à moins qu'il n'ait été reconnu que l'évêque se trouve dans l'impossibilité
[68] absolue de gouverner l'Église et le clergé [2].

trouve que quinze canons. Friedrich avait scindé le premier canon en deux et en outre le canon 4e, du manuscrit de Munich, manquait dans toutes les éditions antérieures. De plus, le canon 2e (can. 3e de Friedrich) était jusqu'alors incomplet. Les actes se terminent par une formule finale et les signatures, au sujet desquelles Friedrich est entré dans une discussion approfondie. C'est la formule finale qui nous apprend la date et le lieu de célébration du concile, le VI des ides d'octobre, dans la basilique de Saint-Pierre, devenue depuis basilique Sainte-Geneviève, en la trente-unième année du règne de Clotaire, c'est-à-dire en 614. Le manuscrit de Munich nous donne les noms des évêques qui souscrivirent les actes du concile au nombre de 79, auquel il faut ajouter un abbé. En premier lieu on lit la signature d'Aridius, archevêque de Lyon, suivi de Florian d'Arles, etc. Parmi ces signatures, il s'en trouve une qui a fait l'objet du mémoire suivant : Hébrard, *Un ancien évêque d'Agen inconnu jusqu'à nos jours, suivi d'un appendice sur les souscriptions du Ve concile de Paris*, dans le *Recueil des travaux de la Société des sciences, lettres et arts d'Agen*, 1882. Il s'agit de l'évêque Flavardus qui assista au concile de Paris. Les éditeurs Amort et Friedrich n'étaient pas parvenus à identifier tous les noms de sièges épiscopaux contenus dans la liste des signatures. M. Hébrard a introduit quelques notables corrections, *Marace* pour *Camarace* (pour *Cameracum*), Cambrai ; *Cura* pour *Lascura*, Lescar ; *Latona* pour *Lectora*, Lectoure ; *Samno* pour *Oxomo*, ancien évêché d'Hiesmes dans la province de Rouen. Les noms propres des évêques ne sont pas moins heureusement mis sur pied. (H. L.)

1. Ainsi que nous l'avons dit, les canons 1er et 2e constituaient le canon 7e des éditions antérieures. Cf. *Conc. Paris*, ann. 556-573, can. 8 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. II, c. x, n. 12 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 182, n. 1-2 ; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 518, n. 1, 2, 7 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 155, n. 3. (H. L.)

2. Le ms. de Munich ajoute seul que : Quiconque contrevient à cette ordonnance tombe sous le coup des peines canoniques. Cf. *Conc. Aurel.*, ann. 549, can. 12 ; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 250, n. 11. (H. L.)

4 (ms. de Munich). A l'unanimité nous avons décidé que si un évêque, ce qui d'ailleurs n'est jamais arrivé, dépose un abbé d'une manière non canonique, cet abbé doit réclamer au concile; si sur ces entrefaites, l'évêque vient à mourir, son successeur doit rétablir l'abbé sur son siège [1].

5 (ancien 3). Aucun clerc, quelle que soit la dignité dont il est revêtu, ne peut laisser de côté son évêque (*contempto episcopo*) ni s'adresser aux princes ou aux puissants pour obtenir leur appui. Ces derniers ne doivent pas l'écouter, à moins qu'il ne soit disposé à réclamer son pardon (de l'évêque). Celui qui agira autrement sera puni conformément aux anciens canons [2].

6 (ancien 4). Aucun juge laïque ne doit punir un clerc à l'insu de son évêque. S'il le fait, il sera exclu de l'Église jusqu'à ce qu'il ait compris sa faute et se soit amendé [3].

7 (ancien 5). Les affranchis sont sous la protection de l'Église et ne doivent plus être réclamés pour le fisc. Quiconque cherchera à leur reprendre la liberté, réclamera pour le fisc et se montrera sourd aux réprimandes de l'évêque, sera excommunié [4]. [69]

8 (ancien 6). Ce qui a été fondé pour l'entretien des églises doit être administré conformément à la volonté du donateur, par l'évêque ou le prêtre, ou bien par les clercs qui desservent cette église. Quiconque prendra quelque chose sur ce revenu sera excommunié [5].

9 (ancien 7). Lorsqu'un évêque ou un autre clerc vient à mourir, on ne doit pas, même en vertu d'un ordre du roi, ou du juge civil, toucher aux propriétés ecclésiastiques ou privées qu'il aura laissées ; mais l'archidiacre ou le clergé doivent gérer ces biens, jusqu'à ce qu'on connaisse les stipulations du tes-

1. Cf. *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 7 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 837, n. 7. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Agath.*, can. 8 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 492, 493 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 843, n. 5. (H. L.)

3. Cf. *Conc. Autissiod.*, can. 43. On trouvera un résumé des commentaires qui ont été donnés de ce canon dans Maassen, *Ein Commentar des Florus von Lyon zu einigen der sog. Sirmond'schen Constitutionen*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. Classe d. kais. Akad. d. Wissensch.*, t. XCII, p. 313 ; Nissl, *Gerichtszustand*, p. 116 sq. ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 850, n. 3 ; p. 858, n. 3, 7. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Matiscon.*, ann. 585, can. 7. (H. L.)

5. Cf. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 797, n. 3. (H. L.)

tament [1]. Celui qui agira autrement sera exclu de la communion comme meurtrier des pauvres [2].

10 (ancien 8). L'archevêque et l'archidiacre ne doivent pas, ainsi que cela est arrivé souvent jusqu'ici, prendre pour eux, ou pour leur église, ce qu'un abbé, ou un prêtre, ou un autre serviteur de l'église a laissé à une autre église (*titulus*) ; mais il doit fidèlement remettre cette succession à l'église même à laquelle elle a été donnée par le mourant [3].

11 (ancien 9). Aucun évêque ni aucun laïque ne doit s'attribuer, ou recevoir de quelqu'un, ou posséder les biens d'un autre évêque (peu importe qu'il s'agisse de biens ecclésiastiques ou de propriétés privées), sous le prétexte qu'il faut défendre le royaume, ou bien qu'il y a une (nouvelle) division des provinces.

12 (ancien 10). Les testaments des évêques et des autres clercs par lesquels ils font à l'église, ou à n'importe quelle personne, des donations, doivent être valables, quand même ils ne seraient pas tout à fait conformes aux prescriptions de la loi civile [4].

13 (ancien 11). Lorsqu'un évêque a un procès avec un autre évêque, il doit le discuter devant le métropolitain, et non pas devant un juge civil [5].

14 (ancien 12). Aucun moine, aucune religieuse (*monacha*) ne doit se retirer de son couvent sous peine de l'excommunication jusqu'au lit de mort [6].

15. (ancien 13). Les vierges et les veuves qui, restant dans leur
[70] maison, ont pris l'habit religieux, ou bien qui l'ont reçu de leurs parents, ne doivent pas se marier [7].

16 (ancien 14). Les mariages incestueux sont défendus [8].

17 (ancien 15) Aucun juif ne doit avoir sur les chrétiens un pou-

1. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. LII, n. 3. (H. L.)

2. Cf. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 812, n. 3. (H. L.)

3. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 354, n. 2 ; Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. V, n. 5 ; c. VII, n. 5 ; c. LII, n. 3 ; Du Cange, *Glossarium*, au mot *Præsidium*. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Lugdun.*, ann. 567 ou 570, can. 2. (H. L.)

5. Cf. *Conc. Lugdun.*, ann. 567 ou 570, can. 1. (H. L.)

6. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part, I, l. III, c. XLV, n. 7 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 401, 402. (H. L.)

7. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part I, l. III, c. XLV, n. 8 ; Freisen, *Gesch. d. canon. Eherechts*, p. 686. (H. L.)

8. Cf. *Conc. Autissiod.*, can. 27-32 ; Freisen, *op. cit.*, p. 379. (H. L.)

voir militaire ou civil. S'il en exerce un, il sera baptisé ainsi que sa famille [1].

Le 18 octobre 615, le roi Clotaire II confirma par édit les décisions du concile auxquelles il fit quelques additions, dont voici les principales.

Canon 2e : celui qui a été canoniquement élu évêque, a encore besoin de l'approbation du roi (*per ordinationem principis ordinetur*).

Canon 6e : dans les affaires civiles, le juge ne doit rien faire contre des clercs sans en avertir l'évêque, mais il le peut dans les affairess criminelles et lorsque la faute est publique. On fait cependant une exception en faveur des prêtres et diacres. Lorsqu'il s'élève des conflits entre les laïques et les clercs, ils devront être jugés en commun et par les juges civils et par les supérieurs ecclésiastiques.

Canon 9e : si quelqu'un vient à mourir intestat, ses parents hériteront d'après les prescriptions légales. — Le roi promet ensuite d'abolir plusieurs impôts injustes fait de bonnes promesses, et termine en disant qu'il a porté ces ordonnances dans un concile de concert avec les évêques et les grands [2].

Un autre concile franc, tenu à Paris (c'est du moins l'opinion la plus probable, mais on ne sait à quelle époque), renouvela les ornances du précédent concile et y ajouta d'autres canons [3]. Nous possédons encore treize de ces canons portant les numéros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 et le commencement du n. 15 ; ils sont ainsi conçus :

1. Les prescriptions du concile de Paris et du roi Clotaire gardent toute leur valeur [4].

1. Cf. Waitz, *op. cit.*, t. II, p. 446, n. 5. (H. L.)

2. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, p. 470 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 551 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 539 sq. ; Pertz, *Monum. Germaniæ historica*, t. III, *Legum*, t. I, p. 14 sq.

3. Le ms. Phillips *1743*, aujourd'hui à Berlin, donne au fol. 300 après le concile de Paris, sans aucun titre, un fragment tiré d'un concile, dont la date, le lieu et les membres ne sont pas connus. Le texte se trouve transcrit sur les derniers feuillets du manuscrit qui sont gâtés par des taches et par des trous. Les canons encore intacts et lisibles furent publiés par Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, p. 618 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 555 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 546 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 193-195. Ce dernier se borne à donner l'indication suivante : *Concilium incerti loci post ann. 614.* Cette date est certaine puisque les canons 1 et 10 font allusion au concile de 614 et à l'édit de Clotaire. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Paris.* ann. 614 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 153, n. 3. (H. L.)

2. On ne doit consacrer des autels que dans les églises où se trouvent des corps de saints.

5. Les moines doivent, conformément à la règle, vivre en com-
[71] mun et ne pas avoir de biens propres [1].

6. Dans les monastères, on ne doit ni baptiser ni célébrer de service divin pour les défunts, ni enterrer les corps des gens du monde, sans la permission de l'évêque [2].

8 [3]. Aucun clerc ne doit avoir chez lui une femme qui n'est pas sa parente [4].

9. Le droit d'asile est confirmé [5].

10. *De judicibus* [6].

11. Les abbés et les archiprêtres ne doivent pas être déposés sans motif, ou installés à prix d'argent. Aucun laïque ne doit ni être élevé à la dignité d'archiprêtre, si l'évêque ne regarde pas cette promotion comme tout à fait nécessaire à la défense de l'Église [7].

12. Les prêtres et les diacres ne doivent pas se marier, et cela sous peine d'être exclus de l'Église [8].

13. Lorsque l'évêque ou un prêtre a excommunié quelqu'un, il doit le faire savoir aux villes et aux paroisses voisines, en indiquant la faute qui a attiré cette peine. Celui qui, après cette notification, continuera à communiquer avec cet excommunié, sera lui-même excommunié pendant deux ans [9].

14. Lorsque des personnes libres se sont vendues ou mises en gage pour une somme d'argent, elles peuvent revenir à leur ancien état, dès qu'elles ont rendu la somme qu'elles avaient

1. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 19. (H. L.)

2. Cf. A. Hüfner, *Das Rechtinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche*, dans *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, 1906, 2e trimestre.

3. Le canon 7e n'a que le commencement et la fin, il donne le titre suivant : *De prævasoribus ecclesia et ut invicem in suo solatio adsint episcopi.* (H. L.)

4. Cf. *Conc. Lugd.*, ann. 583, can. 1. (H. L.)

5. Cf. *Conc. Mastic.*, ann. 585, can. 8. (H. L.)

6. Ce canon est incomplet. Cf. *Conc. Paris.*, ann. 614, can. 5 (= 3). (H. L.)

7. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 836, n. 5; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 358, n. 3. (H. L.)

8. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 317, n. 1. (H. L.)

9. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 801, n. 3, 5 ; p. 842, n. 1 ; *Conc. Paris.*, ann. 556-573, can. 7.

reçue ; on ne doit pas, dans ce cas, leur demander plus qu'on ne leur avait donné.

15. Nous n'avons plus de ce canon que les mots suivants : *Si quis Christianorum diœcesim*, *quæ ab anterioribus episcopis* [1].

Peut-être ce concile est-il celui-là même que le roi Clotaire, d'après les données fournies par Frédégaire, presque un contemporain, tint avec les évêques de Burgondie, la trente-troisième année de son règne (618), dans la villa de Bonogelo (aujourd'hui Bonneuil, entre Paris et Meaux [2]).

On regarde comme un concile la réunion que tinrent dans le royaume de Kent les trois évêques Mellitus de Londres, Laurent de Cantorbéry et Just de Rochester, où ils se décidèrent à quitter le royaume des Anglo-Saxons et à fuir dans les Gaules, parce que le paganisme avait repris le dessus dans les royaumes de Kent et d'Essex [3]. [72]

Nous possédons encore un procès-verbal fort étendu sur un concile provincial tenu par saint Isidore de Séville, avec ses suffragants, le 13 novembre 619 [4], dans l'église de Jérusalem [5] de sa ville épiscopale (*Hispalensis II*). Deux fonctionnaires royaux et beaucoup de clercs assistèrent à cette assemblée, qui porta les canons suivants rédigés d'une manière assez analogue aux lois civiles :

1. L'évêché de Malaga doit recouvrer les territoires qui lui ont

1. Dans l'édition de Maassen ce canon est un peu plus complet : *De antiqua synod. Si quis Christianorum diocess*[i, cui ab]*anterioribus episcopus est cons*[titutus] *argumentum de potestate... eis subtrahere voluerit aut... substantia ipsius parrocia*[e auferre] *conetur et, quod edocet, illa per... annorum spacia possedit diu... si hoc suorum fuisset p... ferat. Si quis admonitus... dare distulerit, veniat... sententia de qua dictum... que non ræperit... redent... tes... de...* (H. L.)

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 546. Cette localité est désignée sous les noms de *Bonogilus*, *Bonoilus* ; il s'y tint un concile en 855. (H. L.)

3. Parker, *Antiquit. Britann. Eccles.*, 1729, p. 73 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 353 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1662-1663 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1401 ; Wilkins, *Conc. Britann.*, t. i, p. 30 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 555. (H. L.)

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 619, n. 1-4 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 619, n. 2 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 427 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1663-1677 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 557 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1403 ; D'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iii, col. 346-363 ; Mansi, *Conc.*, supplém., t. i, col. 471 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 556 ; *Coleccion de canones*, t. iii, p. 666 sq. (H. L.)

5. A Séville et à Mérida l'église principale s'appelait Jérusalem. (H. L.)

été enlevés par la guerre pour être donnés aux évêchés d'Astigis (Ecija), d'Elvire et d'Agabro (plus exactement Egabra = Cabra) (C. XVI, q. III, c. 13).

2. La discussion entre les évêques d'Ecija et de Cordoue, au sujet d'une église revendiquée par chacun d'eux comme appartenant à son diocèse, sera réglée par une commission (C. XVI, q. III, c. 6).

3. Aucun clerc ne doit prendre de service dans un autre diocèse contre la volonté de son évêque et devra être ramené à son église (C. XXI, q. II, c. 2).

4. Dans le diocèse d'Ecija, on a dernièrement ordonné diacres des hommes qui avaient épousé des veuves. Ces ordinations sont révoquées et interdites à l'avenir

5. Anianus, le défunt évêque de Cabra, a ordonné un prêtre et deux diacres en se contentant, parce qu'il était aveugle, de leur imposer les mains, tandis qu'un prêtre lisait la bénédiction. Ces ordinations sont sans valeur et les clercs sont déposés (D. XXII, c. 13).

6. Le prêtre Fragitanus de Cordoue, injustement déposé par son évêque, sera réintégré ; un prêtre ou un diacre ne peut être déposé par un évêque seul, mais après examen par le concile provincial (D. LXVII, c. 2 ; C. XV, q. VII, c. 1 et 7).

7. L'érection et la consécration d'un autel, la confirmation, la réconciliation solennelle d'un pénitent à la messe, et autres fonctions ne peuvent être accomplies par un prêtre, mais seulement par un évêque [1].

8. Elisée, affranchi de l'Église de Cabra, sera de nouveau réduit à l'esclavage, parce qu'il a tenté d'empoisonner l'évêque et causé des dommages à l'Église de Cabra (C. XII, q. II, c. 12).

[73] 9. Certains évêques ont des laïques pour économes. D'après le 26e canon de Chalcédoine, les clercs seuls doivent remplir ces fonctions (C. XVI, q. VII, c. 22).

10. Les monastères nouvellement érigés dans la province de Bétique sont confirmés, et il est défendu aux évêques, sous peine de compromettre leur salut éternel, de spolier ou de supprimer l'une ou l'autre de ces maisons.

11. Les monastères de femmes dans la Bétique devront être administrés et régis par des moines. Toutefois, ceux-ci devront habi-

1. Ce canon a été tendancieusement interpolé par le pseudo-Isidore, qui au prêtre ajoute le chorévêque. Cf. Hinschius, *Decretales pseuso-isidorianæ*, p. 438. (H. L.)

ter assez loin et ne devront parler qu'avec la supérieure, et encore devant témoins (C. XVIII, q. II, c. 24).

12. Après des discussions qui durèrent plusieurs jours, un évêque monophysite de la Syrie émit une profession de foi orthodoxe et fut reçu [1].

13. La doctrine orthodoxe opposée aux erreurs des monophysites touchant les deux natures et l'unité de personne, est exposée d'une manière détaillée, et appuyée sur de nombreux textes de la Bible et des Pères.

Dans une histoire anonyme des patriarches de l'Arménie, traduite par Galano [2], il est dit qu'Esra (Jeser Necainus), patriarche arménien, orthodoxe, cherchant à détruire dans son peuple l'hérésie monophysite, avait appelé à son aide l'empereur Héraclius, qui regagnait précisément l'Arménie, après son expédition contre Chosroès, roi des Perses. Soutenu par lui, le patriarche réunit vers l'an 622, un grand concile à Karin, ou Charnum (plus tard Théodosiopolis), dans la grande Arménie. Plusieurs évêques arméniens, des seigneurs, des Grecs et des Syriens, s'y rendirent sur l'ordre de l'empereur ; on y décréta l'adoption des canons de Chalcédoine, la suppression dans le Trisagion des mots : « qui a été crucifié pour nous, » et l'abandon de la célébration au même jour de la naissance et du baptême du Christ [3].

1. Il s'agit d'un eutychien, l'évêque acéphale Grégoire. Il ne paraît guère probable qu'il eût fait beaucoup de propagande ; néanmoins le concile songea à prévenir toute nouvelle division religieuse. (H. L.)

2. Cf. Galano, *Conciliatio Ecclesiæ Armenianæ cum Romana, ex ipsis Armenianorum patrum et doctorum testimoniis, in duas partes historialem et controversialem divisa, armen. et lat.*, in fol., Romæ, 1650, t. I, p. 185. (H. L.)

3. Le concile de Karin ou de Théodosiopolis amena l'union de l'Église arménienne et de l'Église grecque. On le connaît néanmoins très mal. On sait qu'Héraclius y fut présent avec le patriarche grec, le patriarche arménien et plusieurs évêques des deux Églises. L'entente se fit sur le pied des concessions mutuelles. Les Arméniens acceptèrent les décisions dogmatiques du concile de Chalcédoine, tandis que les Grecs acceptèrent une formule mentionnant *une* énergie et *une* volonté, formule qui détruisait l'œuvre entière de Chalcédoine. Les négociations qui précédèrent et qui survirent le concile sont mal connues ou même pas connues du tout. La date fait matière à discussion. Galano, *Conciliationis Ecclesiæ Armenianæ cum Romana*, *pars prima historialis*, t. I, p. 185, et Hefele adoptent l'année 622 et font coïncider le concile de Karin avec l'entrevue de Héraclius et Paul le Borgne, tandis que Djamdjian, *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 527 sq., préfère 627 ou 629. Assemani, *Bibliotheca juris orientalis*, t. VI, p. 12 ; t. V, p. 207 sq., abaisse la date du concile jusqu'en 632 et G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus*, in-8,

Djamdjiam confirme ces détails dans son *Histoire nationale de l'Arménie ;* il rapporte que l'empereur Héraclius avait appelé à lui le *catholicos* Esra, et l'avait engagé à s'unir à l'Église orthodoxe. D'abord le *catholicos* déclara ne vouloir se rendre que lorsque le parti orthodoxe aurait aboli le concile de Chalcédoine. Mais l'empereur l'ayant menacé d'établir un autre *catholicos*, pour la partie de l'Arménie qui lui était soumise, Esra devint plus conciliant, examina le symbole de Chalcédoine, n'y trouva pas d'erreur, et l'accepta dans le concile de Karin, auquel assistèrent plusieurs ecclésiastiques de l'Église arménienne ; ce concile condamna en outre le concile de Dovin. En revanche Djamdjiam nie : 1) que cette union avec l'Église orthodoxe ait été en Arménie de longue durée ; 2) que l'on ait pris dans ce concile de Karin quelque décision au
[74] sujet de la doxologie et de la fête de Noël. Djamdjiam croyait en outre que ce concile s'était tenu en 627 ou 629. Nous reviendrons sur ce point à propos des discussions relatives au monothélisme [1].

Il n'est pas possible de déterminer exactement la date d'un concile de Mâcon qui a dû avoir lieu entre 617 et 627, et fut occasionné par une discussion entre Eustase, abbé de Luxeuil, et son moine Agrestin [2]. Ce dernier, soutenu par Appellinus, évêque de Genève,

Leipzig, 1897, p. 49-56, jusqu'en 633. S. Vailhé, *Sophrone le Sophiste et Sophrone le patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 52, ne prend aucun parti. J. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 208, admet la présence de 193 évêques grecs et arméniens à Karin (Erzeroum) vers l'an 629. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 571 ; Orbélian, *Histoire de la Siounie*, trad. Brosset, ch. xxviii, p. 71. A dater de ce concile, les Arméniens commencèrent à mélanger le vin du calice d'un peu d'eau. Le patriarche Jean VI prétendra un jour que l'usage contraire remonte à Grégoire l'Illuminateur. Cette affirmation ne paraît pas fondée. Il est faux, pourra dire le patriarche arménien Grégoire VII, que la pratique de consacrer du vin pur à la messe soit du bienheureux Grégoire : voyez son livre ; ou de saint Isaac : voyez ses canons. Cet usage semble beaucoup plus tardif. Son introduction remonterait au vi^e siècle, où des Syriens monophysites l'introduisirent ; depuis, ils l'ont eux-mêmes abandonné. Les Arméniens s'y attachèrent par haine des Grecs et aussi parce que, chez eux, il est impoli d'offrir du vin coupé. (H. L.)

1. Assemani a écrit une dissertation sur ce synode de Karin ou Charin, *Biblioth. juris orientalis*, t. iv, p. 12 ; t. v, p. 207 sq. Voir p. 334.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 617, n. 4-11 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 617, n. 5 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. i, col. 477 ; *Coll. regia*, t. xvi, col. 461 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1686-1688 ; Hardouin, *Conc. coll.*, t. iii, col. 569 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1427 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 587 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 206. (H. L.)

avait tout fait pour obtenir l'abolition de la règle de saint Colomban, fondateur du monastère de Luxeuil. Toutefois le concile décida contre lui, et en faveur de la règle et de l'abbé. Nous ne possédons plus les actes de ce concile ; mais Jonas nous a donné ces quelques détails sur cette assemblée dans sa *Vie d'Eustase* [1].

Flodoard, historien de l'Église de Reims mentionne un premier concile tenu dans cette ville ; il nous donne les noms des évêques qui y assistèrent et les vingt-cinq canons qu'ils décrétèrent ; mais il ne donne pas la date de ce concile [2]. Sirmond a cru

1. Jonas, *Vita Eustasii, abbatis Luxoviensis*, cap. IX, dans Mabillon, *Acta Sanct. O. S. B.*, sæc. II, p. 111 : *Cumque nihil profuisset, statuit, ut synodali examinatione probaretur, non ambigens de b. Eustasii auctoritate et doctrina, quod omnes adversantes sanctæ regulæ prudentia et facunditate administrante sibi Spiritu sancto superaret. Emanante ergo regali auctoritate multi Burgundiæ episcopi in suburbano Matisconensis urbis conveniunt*; *inter quos residebat maximus hæreticus qui maxime synodum fieri urgebat, Warnacharius, qui erat b. Eustasii adversarius... Prædicto ergo et statuto die quando adversus Eustasium altercatio oriretur, ipse* (sc. Warnacharius) *morte præventus interiit.* Le personnage du nom de Warnachaire dont il est ici question doit être identifié avec le *maior domus* qui, d'après le témoignage de Frédégaire, *Chronicon*, IV, 54, mourut en la quarante-troisième année du règne de Clotaire. C'est là-dessus que Sirmond s'est fondé pour fixer la date du concile. Mabillon a refuté ses raisons, mais sans produire de meilleurs arguments en faveur de la date 624 qu'il adopte. Maassen se contente de laisser cette date incertaine de 613 à 628, qui sont les dates extrêmes de l'abbatiat d'Eustase de Luxeuil. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 267, n. 3. (H. L.)

2. Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, col. 479 : *Coll. regia*, t. XIV, col. 464 : Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1688-1693 : Pagi, *Critica*, ad ann. 624, n. 4 : Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 569 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1431 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 592 ; Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, t. II, p. 261 sq. ; Gousset, *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, in-4, Reims, 1842, t. I, p. 37 sq. ; Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1889, IVe série, t. XVII, p. 94. Dans cette note, M. Duchesne discute la réunion d'un concile à Reims en 626, sous l'épiscopat de Sonnatius, concile dont les actes ont été conservés par Flodoard, et il cherche à établir l'identité de ce concile avec celui de Clichy dont le texte n'est connu que depuis 1757. Les canons ne présentent de différences sensibles ni dans le texte ni même dans l'ordre suivant lequel ils sont rangés. Flodoard s'est contenté de supprimer le préambule et le premier canon et de transporter la liste des assistants au concile de la fin au commencement. Les variantes que présente le texte sont insignifiantes et facilement explicables. Il faut d'ailleurs noter que l'erreur qui place ce concile à Reims n'est pas le fait de Flodoard, qui se tait sur le lieu de la réunion, mais de ses éditeurs. Flodoard, *Hist. eccles. Remensis*, l. II, c. V, ne donne pas non plus la date. Friedrich, *Drei Concilien*, p. 61, dans la préface du concile de Clichy au lieu de *Parisius actemus* proposai

devoir le placer en 630, parce que Rusticus de Cahors, qui y assistait, ne devint évêque que sous le roi Dagobert. Or, Dagobert lui-même ne succéda qu'en 628 à son père Clotaire II. Mais plusieurs auteurs, entre autres Mansi, ont remarqué avec raison, que dès l'année 622, et du vivant de son père, Dagobert avait possédé l'Austrasie comme son royaume, et que l'on peut par conséquent placer ce concile entre 624 et 625. Parmi les évêques présents nous trouvons Sénocus (Sénoch) ou Sanctius d'Elusa (Eauze), et Arnoulf de Metz. Or, comme Sénocus n'est devenu évêque d'Elusa qu'en 624, il s'ensuit que le concile n'a pu avoir lieu avant cette époque ; d'un autre côté, comme Arnoulf a résigné son évêché en 625, le concile ne peut être postérieur à cette date. Sonnatius, archevêque de Reims, présida l'assemblée, qui ne compta pas moins, dit Flodoard, de quarante évêques parmi lesquels les archevêques Théodoric de Lyon, Sindulf de Vienne, Modoald de Trèves, et les
[75] évêques saint Cunibert de Cologne et Lupoald de Mayence. Ils portèrent les canons suivants :

1. La propriété des biens de l'Église donnés au *précaire* ne peut pas être perdue par prescription [1].

2. Les clercs qui s'engagent par serment ou conjuration écrite daus des conspirations contre leur évêque seront déposés [2].

3. Les canons du concile tenu à Paris sous le roi Clotaire doivent garder force de loi [3].

4. Les clercs doivent chercher à découvrir les hérétiques qui sont dans les Gaules pour les convertir [4].

5. Nul ne doit être excommunié à la légère, et l'excommunié peut réclamer au prochain concile [5].

de lire *Parisius ac Remus* ce qui l'entraînait à mettre le concile de Clichy à une date postérieure. Maassen rejette la lecture de Friedrich parce qu'il lit immédiatement à la suite dans la préface : *in universalis Gallearum et magna synodo... constitui præcepistis*, ce qui vise un seul et non pas deux conciles. Ce qui se lit dans la préface du concile de Clichy, à savoir que les canons furent promulgués en présence du roi, ne nous est dit que pour le seul concile de Paris. Maassen admet que le pseudo-concile de Reims n'est que le concile de Clichy. Les évêques présents au concile de Clichy disent dans la préface avoir édicté plusieurs canons *quæ per diversos canonum libros scripsimus* et les avoir réunis en une seule série. (H. L.)

1. *Conc. Clipp.*, can. 2. (H. L.)
2. *Id.*, can. 3. (H. L.)
3. *Id.*, can. 4. (H. L.)
4. *Id.*, can. 5. (H. L.)
5. *Id.*, can. 6. (H. L.)

6. Le juge civil qui poursuit ou punit un clerc, à l'insu de l'évêque, pour quelque cause que ce soit, sera excommunié ; c'est à l'évêque à punir le coupable. Ceux qui sont soumis au *census* de l'État [1] ne doivent pas, sans la permission du prince ou du juge, être admis dans l'état religieux (soit comme clercs, soit comme moines) [2].

7. Le droit d'asile est maintenu pour les églises [3].

8. Les mariages incestueux sont défendus, les coupables sont punis, jusqu'à ce qu'ils se séparent, par l'excommunication ; le pouvoir civil les punit de la perte des fonctions publiques et leurs biens font retour à leurs parents [4].

9. On ne doit pas communiquer avec un homicide volontaire ; s'il a fait pénitence, on doit lui accorder le viatique à la mort [5].

10. Les clercs et les laïques qui retiennent ou veulent annuler les donations faites par eux-mêmes ou par leurs parents à des églises et à des monastères, doivent être exclus de l'Église [6].

11. Les chrétiens ne doivent pas être vendus à des juifs ou à des païens. Celui qui le fait est excommunié, et la vente est nulle. Lorsqu'un juif veut convertir au judaïsme ses esclaves chrétiens, ou s'il les traite cruellement, ces esclaves seront revendiqués par le fisc. Les juifs ne doivent être admis à aucune charge publique, et on doit mettre un terme définitif à leurs injures contre les chrétiens [7].

12. Aucun clerc ne doit voyager sans des lettres de recommandation de son évêque ; sinon, on ne doit le recevoir nulle part [8].

13. Un évêque ne doit aliéner ni les biens ni les esclaves de l'Église [9]. [76]

14. Quiconque pratique les augures ou autres rites païens, et prend part avec des païens à des repas superstitieux, doit être puni [10].

15. Les esclaves ne peuvent être admis comme accusàteurs et en

1. *Hi quos publicus census spectat*, c'est-à-dire ceux qui sont redevables vis-à-vis de l'État, non seulement de leurs biens, mais aussi de leur personne. Cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Census regalis* et *Censiles homines*.
2. *Conc. Clipp.*, can. 7, 8. (H. L.)
3. *Id.*, can. 9. (H. L.)
4. *Id.*, can. 10. (H. L.)
5. *Id.*, can. 11. (H. L.)
6. *Id.*, can. 12. (H. L.)
7. *Id.*, can. 13. (H. L.)
8. *Id.*, can. 14. (H. L.)
9. *Id.*, can. 15. (H. L.)
10. *Id.*, can. 16. (H. L.)

général quiconque n'a pu prouver une première accusation n'est pas admis à en proposer de nouvelles [1].

16. Celui qui, après la mort de l'évêque et avant l'ouverture de son testament, touche à l'héritage, sera entièrement exclu de la communion des chrétiens [2].

17. Personne ne peut réduire un homme libre en esclavage [3].

18. Les clercs ne doivent pas, sans la permission de l'évêque, s'adresser au juge civil, ni pour leurs affaires privées, ni pour les affaires ecclésiastiques [4].

19. Dans les paroisses, on ne doit pas donner la charge d'archiprêtre à un laïque, mais à un clerc ancien [5].

20. Ce qui est donné aux évêques, soit conjointement avec une église, soit séparément, ne devient pas propriété privée de l'évêque, mais doit être regardé comme bien de l'Église : car le donateur a évidemment voulu le salut de son âme et non pas enrichir l'évêque. Et comme l'évêque jouit de ce qui a été laissé à l'Église, ainsi il est juste que l'Église profite de ce qui a été donné à l'évêque. Mais si on a fait à l'évêque ou à l'Église un fidéicommis destiné à un autre, l'Église ne doit pas le compter comme son bien [6].

21. Si l'évêque prend quelque chose à une église, soit pour se l'approprier, soit pour le donner à sa propre église, comme il ne peut être excommunié, il sera déposé [7].

22. Si l'évêque, sauf le cas d'une extrême nécessité, comme celui de racheter les prisonniers, vend les vases de l'église, il sera déposé [8].

23. Nul ne doit, pas même avec la permission du roi, enlever et épouser des filles ou des veuves qui se sont consacrées à Dieu [9] ; et les coupables seront excommuniés.

[77] 24. Les juges qui méprisent les canons, transgressent les or-

1. *Conc. Clipp.*, can. 17. (H. L.)
2. *Id.*, can. 18. (H. L.)
3. *Id.*, can. 19. (H. L.)
4. *Id.*, can. 20. (H. L.)
5. *Id.*, can. 21. (H. L.)
6. C'est la répétition du canon 6 du synode d'Agde (cf. *supr.* § 222), et on doit, dans le canon d'Agde, corriger la dernière phrase d'après le présent canon. [*Conc. Clipp.*, can. 22 et 23. (H. L.)]
7. *Id.*, can. 24. (H. L.)
8. *Id.*, can. 25. (H. L.)
9. *Id.*, can. 26. (H. L.)

donnances royales et l'édit du roi publié à Paris, seront excommuniés [1].

25. Après la mort de l'évêque, on ne pourra lui donner pour successeur qu'un citoyen du même lieu, choisi par tout le peuple et de l'assentiment des évêques de la province [2] ; sinon l'intrus sera chassé et les évêques qui l'auront ordonné seront privés pour trois ans de l'administration de leur église.

Burchard de Worms et Yves de Chartres ont attribué à ce concile de Reims un certain nombre d'autres canons ; de plus on trouve dans les collections des conciles vingt et un *statuta synodalia Ecclesiæ Rhemensis per dominum Sonnatium*, qui appartiennent peut-être à un synode diocésain tenu sous l'archevêque Sonnatius [3].

La préface du procès-verbal d'un concile tenu à Clichy [4], près de Paris (*concilium Clippiacense*), nous apprend que les évêques se réunirent pour répondre au désir du roi Clotaire II. Dans les remarques finales de ce même procès-verbal, on voit que le concile se tint le 27 septembre 626 ou 627. Le concile de Clichy reproduit plusieurs décisions du concile de Paris de 614. Les seules prescriptions nouvelles sont les suivantes : Canon 5e : Au nombre des hérétiques on devait compter les Bonosiens (*Bonosiaci*). Un nouveau canon, le 1er, est ainsi conçu : *Episcopus, presbyter vel diaconus usuras a debitoribus exigens aut desinat aut certe damnetur. Nam neque*

1. *Conc Clipp.*, can. 27. (H. L.)

2. *Id.*, can. 28. (H. L.)

3. « On trouve, écrit D. S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, in-8, Paris, 1905, t. I, p. 274, une liste des jours de fête chrétiens dans les *Statuta synodalia* de l'évêque Sonnatius de Reims (593-631) publiés pour la première fois vers 620 (en tous cas avant 625), mais qui pouvaient représenter la discipline des quatre ou cinq années précédentes et qui sont d'une importance particulière pour cette raison que non seulement les évêques de la province de Reims, mais aussi un grand nombre d'autres évêques francs de toutes les parties du royaume (Lyon, Vienne, Besançon, Toulouse, Angers, Nantes, Cambrai, etc.) et les archevêques Cunibert de Cologne, Lupoard de Mayence et Modoald de Trèves y prirent part. Dans le premier canon, la tradition de l'Église romaine, pour le *Verbum Dei*, est établie comme règle de foi. Dans le canon 20, les fêtes suivantes sont marquées comme *omni opere forensi excolenda et cum debita veneratione celebranda : Nativitas Domini, Circumcisio, Epiphania, Annuntiatio beatæ Mariæ, Resurrectio Domini cum die sequenti, Ascensio Domini, dies Pentecostes, Nativitas beati Joannis Baptistæ, Apostolorum Petri et Pauli, Assumptio beatæ Mariæ, eiusdem Nativitas Andreæ Apostoli et dies omnes Dominicales.* Des doutes fort sérieux planent sur l'époque de la publication de ces statuts et sur leur authenticité. » (H. L.)

4. Ce concile se trouve dans le ms. de Munich, latin *5508*, fol. 106, avec ce titre : *Item synodus in basilica sanctæ Mariæ matris Domini* ; Labbe, *Concilia*,

centesima exigant aut turpia lucra requirant. Sexcuplum vel decaplum prohibemus omnibus christianis [1].

Quarante évêques (parmi lesquels les archevêques de Lyon, Bourges, Vienne, Sens, Tours, Reims et Eauze), un abbé et le diacre Samuel de Bordeaux signèrent le procès-verbal. Les évêques
[78] de Besançon, Trèves et Cologne qui, au concile de Paris de 614, se trouvaient parmi les archevêques, signèrent à Clichy, avec les autres évêques, l'organisation métropolitaine n'étant pas encore en usage en France au VIIe siècle, comme nous l'a appris saint Boniface [2].

Vers l'an 730 le pape Honorius invita les Irlandais (*Scotti*) à se rallier à la pratique romaine pour la célébration de la fête de Pâques [3]. Ils organisèrent donc vers 630-633 un concile national à Lénia (Leighlin, au sud de l'île) ; après de très violentes discussions ils tombèrent d'accord d'envoyer à Rome quelques-uns des leurs qui verraient de leurs propres yeux comment la fête y était célébrée. A leur retour, ces députés déclarèrent qu'à Rome ils avaient vu célébrer la Pâque le même jour par les fidèles de toutes les parties du monde. Lascria, abbé de Lénia [4], l'un des députés, et l'abbé

t. v, col. 1854 ; Lalande, *Conc. Galliæ*, p. 63 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, index ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1431 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 591 ; Eus. Amort, *Elementa juris canonici veteris et moderni*, 1757, t. II, p. 416 ; J. Friedrich, *Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit*, in-8, Bamberg, 1867, p. 61 ; L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des insc. et bell. lettres*, 1889, IVe série, t. XVII, p. 94 ; Hébrard, *Encore un évêque d'Agen inconnu jusqu'à nos jours ; note critique sur le premier concile de Clichy (628)*, dans la *Revue de Gascogne*, t. XXXIII, p. 90-91. Sur la date du concile et la chronologie du règne de Clotaire II, cf. Br. Krusch, *Forschungen zur deutsch. Geschichte*, t. XXII, p. 459 ; J. Havet, *Questions mérovingiennes ;* Maassen, *Conc. ævi meroving.*, p. 196-201. Aimoin de Fleury dans son *Hist. Franc.*, l. IV, c. XV, écrit, probablement à l'occasion du concile de Clichy : *Anno XLIV* (*sic*) *regni Chlotarii filiorum regis seu proximorum præsulum quoque Galliæ Clippiaci concilium congregat, ut, quæcumque pacifica regno vel utilitati ecclesiæ congruerent, statuerentur.* Voir la note que nous avons écrite plus haut à propos de l'identification du concile de Clichy et du concile de Mâcon, p. 260, note 1. (H. L.)

1. Cf. *Can. Apostol.*, XLIV (= 43), dont les propres termes fournissent le début de ce canon. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 30(= 27). (H. L.)

3. Cette interminable question de la fixation de la date pascale en Irlande est bien résumée par G. T. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*, 6e édit., London, 1907, le chap. VIII, p. 149-165 : *The Paschal Controversy*. (H. L.)

4. Lascrian, abbé ou évêque de Old Leighlin, fut le principal agent de la transaction entre Rome et l'Irlande, Sur ce personnage, cf. G. T. Stokes, *op. cit.*,

Cummian (disciple de Columban) insistèrent avec force pour l'adoption de la pratique romaine [1]. Après le concile cette pratique fut suivie dans le sud de l'Irlande mais non dans le nord ; les Scots et les Pictes de Calédonie l'adoptèrent moins encore. L'abbé Cummian crut nécessaire de se défendre de son attachement à la pratique romaine, il le fit dans un écrit où, entre autres choses, il déclare ceci : « Peut-on trouver une opinion plus insensée que celle qui consiste à dire : Rome est dans l'erreur, Jérusalem est dans l'erreur, Antioche est dans l'erreur, tout le monde est dans l'erreur ; seuls les Scots et les Anglais ne se trompent pas ! »

290. Conciles entre 630 et 680 n'ayant pas trait au monothélisme.

D'après la chronologie nous devrions parler maintenant du concile tenu à Alexandrie en juin 633 et occasionné par le monothélisme. Nous serions ensuite amenés à parler tantôt de conciles qui ne se rapportent que de très loin au monothélisme, tantôt de conciles occasionnés par ces discussions théologiques. Mais pour plus de [79] clarté nous préférons les séparer les uns des autres et nous occuper d'abord de ces conciles qui se sont tenus entre 633 et 680 (jusqu'au VIe concile œcuménique) et ne se sont pas occupés du monothélisme.

Le premier de ces conciles se tint dans l'église de Sainte-Léoca-

p. 158 ; *Diction. of. christ. Biography*, t. III, p. 625 ; Ussher's *Works*, édit. Ebrington, t. IV, p. 342 ; t. VI, p. 503-505, 604, 605. (H. L.)

1. Il y eut deux conciles, le premier se tint à Magh Lena (*Campus Lene*) près de Tullamore ; le deuxième à Magh Ailbhe (*Campus Albus-White Field*), au pied de Slieve Margy, près Carlow. Dans le premier l'accord fut unanime, dans le second la contestation s'éleva entre Lascrian et Fintan, abbé de Taghmon, près de Wexford, un intransigeant des coutumes indigènes. Il eut l'avantage. « Je te laisse le choix, dit-il à Lascrian. Mettons deux livres dans le feu, un de l'ancienne coutume, un de la nouvelle, nous verrons celui qui en réchappera ; mettons deux moines dans le feu, un de ton parti, un du mien, nous verrons celui qui en sortira indemne ; allons au tombeau d'un moine, rappelons-le à la vie et il nous dira quelle pratique nous devons suivre pour la Pâque. » Les partisans de l'observance romaine repoussèrent ces offres. Ussher's *Works*, édit. Ebrington, t. VI, p. 504. Cf. G. T. Stokes, *op. cit.*, p. 159 sq. (H. L.)

die à Tolède (*Toletana IV*) [1], le 5 décembre 633 [2]. Convoqué par le roi Sisenand il se composa de soixante-deux évêques venus de l'Espagne et de la Gaule Narbonnaise, sous la présidence de saint Isidore de Séville. Dès la séance d'ouverture, le roi se prosterna humblement à terre devant les évêques et les supplia avec larmes d'intercéder pour lui auprès de Dieu [3]. Il les exhorta à maintenir les droits de l'Église, en se conformant aux anciens canons, et à détruire les abus ; c'est ce qu'ils firent dans les soixante-quinze *capitula* suivants :

Le 1er consiste en un symbole de la foi orthodoxe avec le *Filioque* [4].

1. Les conciles nationaux espagnols sont souvent appelés *universalia*.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 633, n. 68-72 ; cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 633, n. 28 ; *Coll. regia*, t. xiv, col. 477 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1700-1735 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 575 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1445 ; Baluze, *Miscellanea*, 1761, t. ii, col. 1176 ; d'Aguirre, *Conc. Hisp.*, t. iii, p. 363-402 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 612 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 220 sq. ; *Colleccion de canones de la Iglesia española* par Gonzalez, Madrid, 1849, t. ii, p. 261 sq. ; Florez, *Espana sagrada*, t. vi, p. 160 ; H. Leclercq, *Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 302-307. Au lieu de *nona decembris* il faut lire *nonis decembris*. Ferréras, *Hist. de l'Égl. d'Esp.*, t. ii, p. 367, suppose que, vu le grand nombre de décrets portés par ce synode, il a dû siéger jusqu'en l'année 634. (H. L.)

3. Sur tout cet épisode, cf. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 302-304. (H. L.)

4. Ce symbole est ainsi conçu : *Secundum divinas Scripturas doctrinam, quam a S. Patribus accepimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius deitatis atque substantiæ confitemur, in personarum diversitate Trinitatem credentes, in divinitate unitatem prædicantes, nec personas confundimus, nec substantiam separamus. Patrem a nullo factum vel genitum dicimus, Filium a Patre non factum sed genitum asserimus, Spiritum vero sanctum nec creatum nec genitum sed procedentem ex Patre* et Filio *profitemur. Ipsum autem Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei et creatorem omnium, ex substantia Patris ante sæcula genitum, descendisse ultimo tempore pro redemptione mundi, a Patre, qui numquam desiit esse cum Patre ; Incarnatus est enim ex Spiritu sancto et sancta gloriosa Dei genitrice Virgine Maria, et natus ex ipsa solus ; idem Christus, Dominus Jesus unus de sancta Trinitate, anima et carne perfectum sine peccato suscipiens hominem, manens quod erat, assumens quod non erat, æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem, habens in una persona duarum naturarum proprietates ; naturæ enim in illo duæ, Deus et homo, non autem duo Filii, et Dei duo, sed idem una persona in utraque natura ; perferens passionem et mortem pro nostra salute, non in virtute divinitatis, sed infirmitate humanitatis. Descendit ad inferos, ut sanctos, qui ibidem tenebantur, erueret ; devictoque mortis imperio resurrexit ; assumptus deinde in cœlos, venturus est in futura ad judicium vivorum*

2. Dans toute l'Espagne et dans la Gaule Narbonnaise il ne doit y avoir qu'une seule manière de chanter les psaumes, de célébrer la messe, les vêpres, les matines, etc. [1]. [80]

3. Tous les ans on doit tenir au moins un concile. S'il s'agit d'une question de foi, ou d'ordre général, on convoquera un concile général de l'Espagne et de la Gaule Narbonnaise ; dans les autres cas, chaque province peut tenir, le 18 mai, son concile particulier. Quiconque veut porter plainte contre des évêques, des juges, des puissants, ou contre qui que ce soit, doit les soumettre à ce concile. Un *executor regius* forcera les juges et les laïques à paraître au concile dont il fera exécuter la sentence (D.XXVIII, c. 3).

4. De la façon de tenir les conciles [2].

5. Il est arrivé que, par suite d'erreurs dans les tables du comput pascal, il y a eu des divergences dans l'annonce de la date ; à l'avenir, les métropolitains devront s'entendre entre eux par lettres, trois mois avant l'Épiphanie, au sujet de la célébration de la Pâque ; et indiqueront ensuite à leurs comprovinciaux le jour exact, qui sera observé par tous.

6. En Espagne, certains ne font qu'une seule immersion baptismale et d'autres en font trois, plusieurs ont vu dans cette divergence une scission dans l'unité de la foi (D. IV, c. 85, *De cons.*). Nous avons demandé au Siège apostolique, c'est-à-dire au pape Grégoire de pieuse mémoire, que penser de cette différence. Dans sa

et mortuorum ; cujus morte et sanguine mundati remissionem peccatorum consecuti sumus ; resuscitandi ab eo in die novissima in ea qua nunc vivimus carne, et in ea qua resurrexit idem Dominus, forma, percepturi ab ipso, alii pro justitiæ meritis vitam æternam, alii pro peccatis supplicii æterni sententiam.

Nous donnons ce texte d'après A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 235, n. 179. (H. L.)

1. S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, in-8, Paris, 1905, t. I, p. 275-276 : Prescriptions liturgiques du IVe concile de Tolède, en 633. Ce concile est très important « pour la liturgie, la discipline ecclésiastique et le droit des moines ; il publia des décrets à ce sujet. » D'après D. S. Bäumer les canons concernent « une discipline non de création récente, mais remontant déjà à l'année 600. » Voici le canon 2e : *Unus igitur ordo orandi atque psallendi nobis per omnem Hispaniam atque Galliam* (scil. Narbonensem) *conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisqae officiis... hoc enim et antiqui canones decreverunt, ut unaquæque provincia et psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat.* Cf. S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 349 ; G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, 1893, t. I, *præfatio.* (H. L.)

2. Cf. *Hist. des Conc.*, t. I, p. 93. (H. L.)

lettre à l'évêque Léandre, le pape approuve également trois immersions et une seule ; mais il ajoute : Si en Espagne les hérétiques (c'est-à-dire les ariens) ont jusqu'ici administré le baptême par une triple immersion, pour marquer que *dum mersiones numerant, divinitatem dividant*, les orthodoxes ne doivent pas pratiquer cette triple immersion. En conséquence, le concile décide qu'on ne fera qu'une seule immersion, symbole de la résurrection du Christ et de l'unité dans la Trinité.

7. Dans quelques églises on ne célèbre aucun office le vendredi saint ; c'est là une blâmable coutume, on doit bien plutôt prêcher ce jour-là le mystère de la croix et demander pardon à Dieu pour
[81] les pécheurs devant tout le peuple [1].

8. Quelques-uns terminent le jeûne du vendredi saint à la neuvième heure ; on ne doit rompre le jeûne qu'après le service du soir (l'indulgence), sous peine d'être exclu de la communion au jour de Pâques.

9. Dans les églises des Gaules on ne bénit, en la vigile (veillée) de Pâques ni lampes, ni cierges, tandis qu'on le fait en Espagne. A l'avenir on devra le faire aussi dans les Gaules [2].

10. En Espagne quelques clercs ne récitent le *Notre Père* que le dimanche [3]. On devra à l'avenir le dire tous les jours ; et si un clerc néglige de le faire dans son office public ou privé, il sera déposé.

11. Pendant le carême on ne doit pas chanter l'*Alleluia*. Il en sera de même au 1er janvier, où l'on observe l'abstinence comme en carême, pour protester contre les usages païens. [4].

12. Les *laudes* ne doivent pas se chanter avant l'évangile, mais après [5].

1 Sur la cérémonie de l'*Indulgentia* en usage dans les églises d'Espagne le vendredi saint, voir Duchesne, *Origine du culte chrétien*, 2e éd., p. 426.

2. Il ne peut s'agir ici que de la Gaule Narbonnaise. (H. L.)

3. *Nam in tantum quotidie hæc oratio dicenda est, quantum et ipso titulo utitur, dum vocatur oratio quotidiana ; sic enim sancti Patres nuncupaverunt... Quisquis ergo sacerdotum vel subjacentium clericorum hanc orationem Dominicam quotidie, aut in publico aut in privato officio prætericrit, propter superbiam judicatus, ordinis sui honore mulctetur seu privetur.* Dans ce canon, le mot *officium* ne peut faire allusion à la messe solennelle ni à la messe privée ; il faut donc y voir un indice qu'à la fin du VIe siècle ou au commencement du VIIe siècle, la récitation privée de l'office était d'obligation pour les clercs. (H. L.)

4. Cf. *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col. 1241-1242. (H. L)

5. Par *laudes* on entend ici ce verset suivi de l'*alleluia* qui dans la liturgie

13. Il n'est pas juste de rejeter toutes les hymnes composées par Hilaire et Ambroise, pour ne chanter à l'église que les hymnes bibliques [1], (D. I, c. 54, *De cons.*).

14. Dans toute l'Espagne et dans la Gaule Narbonnaise on doit chanter à chaque messe l'hymne des trois enfants dans la fournaise.

15. A la fin des psaumes, on ne doit pas dire seulement comme le font quelques-uns, *Gloria Patri*, etc. mais bien *Gloria et honor Patri*, d'après le psaume xxviii, 2, et l'Apocalypse, v, 13.

16. Pour les répons on fera comme il suit : s'il est joyeux, on y ajoutera le *Gloria* ; s'il est triste, l'on en répétera le commencement.

17. L'Apocalypse doit être regardé comme un livre canonique ; on le lira à l'office depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte.

18. Quelques-uns communient immédiatement après le *Pater* et ne donnent qu'après la communion la bénédiction au peuple. A l'avenir on devra, après le *Pater*, faire le mélange du pain et du calice, puis on bénira le peuple, et enfin on recevra le sacrement du corps et du sang du Seigneur : le célébrant et les diacres devant l'autel, le clergé dans le chœur, et le peuple en dehors du chœur.

19. On rappelle les anciennes ordonnances indiquant quelles personnes doivent être exclues de l'épiscopat ; on ajoute que le [82] sacre d'un évêque ne doit être fait que le dimanche, et au moins par trois évêques. En outre, le sacre d'un évêque aura lieu dans l'endroit fixé par le métropolitain, et le sacre du métropolitain aura lieu dans la ville métropolitaine (D. LI, c. 5, et C. XX, q. i, c. 3).

20. L'âge requis pour le diaconat est vingt-cinq ans et trente ans pour la prêtrise (D. LXXVII, c. 7).

21. Les *sacerdotes* (évêques et prêtres) doivent être chastes.

22. Ils doivent même se mettre à l'abri de tout soupçon, et pour ce motif les évêques doivent être chez eux constamment entourés de témoins de leur conduite.

23. Il doit en être de même pour les prêtres et les diacres qui, à

mozarabe suit immédiatement l'évangile, tandis que l'évangile et l'*apostolus* (l'épître) ne sont séparés que par *amen*.

1. C'est à tort, dit le 13[e] canon, que dans l'office divin on ne se sert que des pièces et des chants bibliques, et que l'on rejette toutes les hymnes non canoniques en l'honneur du Christ, des apôtres et des martyrs, comme l'ont fait les conciles de Braga et de Laodicée. En effet, on devrait alors rejeter aussi la doxologie *Gloria* etc., et le *Gloria in excelsis*, puisque les anges n'ont chanté que le début de cette dernière. On doit en particulier chanter des hymnes de saint Hilaire et de saint Ambroise. (H. L.)

cause de leur âge ou de leur état de maladie, habitent dans des chambres particulières, et non pas dans le dortoir de l'évêque.

24. Tous les jeunes clercs doivent habiter dans une seule chambre sous la surveillance d'un autre clerc d'une vertu éprouvée, et d'un degré supérieur, qui soit leur guide et le témoin de leur vie (C. XII, q. I, c. 1).

25. Les prêtres doivent être instruits dans la sainte Écriture et dans les canons, et ils doivent édifier par leur science de la foi et la discipline de leurs œuvres (D. XXXVII, c. 1).

26. Tout prêtre préposé à une paroisse, doit recevoir de son évêque un *Liber officialis*, pour bien connaître ses fonctions. Lorsqu'il se rend aux Litanies, ou au concile diocésain, il doit rendre compte de son administration à l'évêque (D. XXXVIII, c. 2).

27. Les prêtres et diacres envoyés dans les paroisses doivent jurer à l'évêque de vivre chastes.

28. Lorsqu'un évêque, un prêtre ou un diacre injustement déposé est déclaré innocent dans un concile ultérieur, il doit recouvrer devant l'autel son rang perdu : l'évêque, en recevant l'étole, l'anneau et la crosse ; le prêtre en recevant l'étole et la chasuble ; le
[83] diacre en recevant l'étole et l'aube ; le sous-diacre, la patène et le calice, et ainsi de suite (C. XI, q. III, c. 65).

29. Tout clerc qui consulte les devins sera déposé et enfermé dans un monastère pour y faire pénitence perpétuelle (C. XXVIII, q. X, c. 5).

30. Les évêques dont les diocèses sont sur les confins de l'ennemi ne doivent conclure avec lui aucun traité secret, sauf s'ils ont mandat du roi.

31. Lorsque, dans certains cas, les *sacerdotes* (évêques ou prêtres) sont chargés par le roi de rendre la justice, ils ne doivent accepter ces fonctions que si le roi a d'abord juré de ne faire exécuter aucun de ceux qui auront été trouvés coupables. Si le clerc ne pose pas cette condition, et qu'il soit cause de l'effusion du sang, il sera déposé (C. XXIII, q. VIII, c. 29).

32. Lorsqu'un évêque s'aperçoit qu'un juge opprime les pauvres, il doit lui faire des remontrances ; s'il ne s'amende pas, il le dénoncera au roi. Si l'évêque néglige de le faire, il sera puni par le concile.

33. Il nous revient que, par avarice, des évêques s'approprient le bien donné aux églises, en sorte que les clercs de ces églises sont souvent dans le besoin et qu'on ne peut pas faire aux bâtiments le

réparations nécessaires (C. X, q. l, c. 6). Les évêques n'ont droit qu'à un tiers des offrandes, des tributs et des fruits. Du reste, ce n'est pas le donateur, mais l'évêque, qui a le gouvernement des donations faites à l'église.

34. Lorsqu'un évêque a eu pendant trente ans et sans aucune contestation une paroisse qui appartenait à un autre évêque, elle doit lui rester à la condition toutefois qu'elle soit de la même province (C. XVI, q. iii, c. 4).

35. Les églises nouvellement bâties appartiennent à l'évêque dans le district duquel elles se trouvent (C. X, q. i, c. 11).

36. Les évêques doivent visiter leur diocèse, pour se rendre compte des réparations nécessaires à chaque église (C. XVI, q. iii, c. 3).

37. Lorsque, grâce au secours d'une personne, l'évêque est parvenu à procurer un avantage à une église, après avoir promis à cette personne de la récompenser, l'évêque doit tenir sa promesse (C. XII, q. ii, c. 66).

38. Si le bienfaiteur d'une église tombe lui-même plus tard dans la pauvreté, l'Église doit lui porter secours (C. XVI, q. vii, c. 30).

39. Les diacres ne doivent pas s'élever au-dessus des prêtres, ni se tenir dans le premier chœur, tandis que les prêtres ne sont que dans le second (D. XCIII, c. 20).

40. Aucun évêque, aucun prêtre, et encore moins aucun diacre, [84]
ne doit porter deux étoles. Le diacre doit porter l'*orarium* sur l'épaule gauche, parce que *orat, id est prædicat* ; le côté droit du corps doit être libre, pour qu'il puisse, sans être gêné, remplir ses fonctions, son *orarium* ne sera que d'une seule couleur (D. XXV, c. 3).

41. Tous les clercs, lecteurs, diacres et prêtres, doivent se raser tout le haut de la tête, et ne laisser qu'une couronne de cheveux. En Galice les clercs ont jusqu'ici porté les cheveux longs comme des laïques, ne rasant qu'une petite touffe de cheveux en forme de cercle sur le sommet de la tête : on ne doit plus le faire, car, en Espagne, les hérétiques portent une tonsure semblable (C. I, q. iv, c. 7).

42. Aucune femme ne doit habiter chez les clercs, à l'exception de la mère, de la sœur, de la fille ou de la tante (D. LXXXI, c. 30).

43. Les femmes qui ont des rapports avec les clercs dont elles ne sont pas les parentes, seront vendues ; les clercs seront punis.

44. Les clercs inférieurs qui, sans la permission de l'évêque, épousent une veuve, ou une femme abandonnée de son mari, ou une courtisane, doivent être séparés par leur évêque, c'est-à-dire exclus du clergé.

45. Les clercs qui, dans une sédition, prennent d'eux-mêmes les armes, seront déposés et enfermés dans un monastère pour y faire pénitence(Caus. XXIII, q. VIII, c. 5).

46. Un clerc violateur des tombeaux sera déposé et condamné à trois ans de pénitence. Les lois civiles punissent de mort ce crime.

47. Sur l'ordre du roi Sisenand, le concile a décrété tous les clercs de naissance libres, exempts de réquisition ou de service public (c'est-à-dire de corvées et redevances), afin qu'ils puissent servir Dieu sans trouble.

48. Les évêques doivent, conformément au canon 26e de Chalcédoine, choisir leurs économes dans leur propre clergé.

49. Ce qui fait un moine, c'est la piété de ses parents ou de sa propre volonté [1]. La profession monacale est irrévocable et le moine ne doit plus revenir dans le monde.

50. L'évêque ne doit pas s'opposer à la détermination de ceux de ses clercs qui veulent se faire moines dans un monastère pour mener une vie plus parfaite (Caus. XIX, q. I, c. 1).

51. Le concile a appris que quelques évêques faisaient travailler les moines comme des esclaves, et regardaient les monastères presque comme leurs propriétés privées. Il ne doit plus en être ainsi. Les évêques n'ont sur les moines que les droits stipulés par les canons ; ils doivent exhorter les moines à vivre saintement, établir les abbés et les autres officiers, et corriger les abus (Caus. XVIII, q. II, c. 1).

52. Il arrive que des moines retournent dans le monde et s'y marient ; on doit les ramener au monastère qu'ils ont abandonné pour
[85] qu'ils y fassent des pénitences.

53. Les religieux qui ne sont ni clercs ni moines, et ceux qui courent çà et là, doivent être remis dans l'ordre par l'évêque du pays où ils se trouvent. Ils devront, ou entrer dans le clergé, ou être enfermés dans un monastère ; l'évêque ne pourra faire d'exception qu'en faveur des anciens et des malades.

54. Celui qui, étant en danger de mort, a reçu la pénitence, sans avoir déclaré de faute mortelle, mais en s'avouant seulement pécheur peut, s'il revient à la santé, être admis dans la cléricature. Toutefois, si par la manière dont il reçoit la pénitence, il paraît avouer publiquement avoir commis une faute mortelle, il ne pourra devenir clerc, parce qu'il s'est désigné par son propre aveu [2].

1. *Monachum aut paterna devotio aut propria confessio facit.* Cette phrase est devenue comme un axiome canonique. (H. L.)

2. On voit par ce canon comment l'antique pénitence était demandée à la mort,

55. Les laïques qui, ayant reçu la pénitence, se sont coupé les cheveux, et sont ensuite redevenus laïques (c'est-à-dire ont quitté leur état de pénitent), doivent être ramenés par l'évêque à la vie pénitente. S'ils s'y refusent, on doit les anathématiser solennellement comme apostats. On agira de même pour ceux qui ont dépouillé l'habit religieux afin de revêtir l'habit du monde; enfin la même peine sera portée contre les vierges et les veuves consacrées à Dieu.

56. Il y a deux sortes de veuves : celles qui ont consacré leur veuvage à Dieu (*sanctimoniales*) et celles qui ne l'ont pas fait ; les premières ont quitté l'habit du monde pour prendre l'habit religieux de l'Église, elles ne doivent plus se marier (D. XLV, c, 5).

57. A l'avenir on ne devra forcer aucun juif à embrasser le christianisme ; ceux qui ont été forcés sous le roi Sisebut et qui ont reçu les sacrements devront rester chrétiens.

58. Beaucoup de clercs et de laïques se sont jusqu'ici laissé séduire par les présents des juifs et les ont défendus ; quiconque fera de même à l'avenir sera anathématisé et exclu.

59. Au sujet des juifs qui ont embrassé la foi chrétienne, mais qui sont plus tard retournés aux pratiques judaïques, et vont même jusqu'à faire subir à d'autres la circoncision, le saint concile décide, avec l'assentiment du roi Sisenand, que l'évêque doit forcer ces coupables à revenir à la vraie foi. Si ceux qui ont ainsi été circoncis sont les fils de ces juifs, ils doivent être séparés de leurs parents, si ce sont leurs esclaves, ils doivent être mis en liberté (D. IV, c. 94, *De cons.*).

60. En général, les enfants baptisés des juifs [1] doivent être séparés de leurs parents et élevés dans les monastères, par de bons chrétiens et de bonnes chrétiennes (Caus. XXVIII, q. I, c. 11).

61. Quoique les juifs apostats aient mérité la confiscation de [86] leurs biens, leurs enfants pourront cependant, s'ils sont croyants, posséder l'héritage paternel.

sans qu'il fût nécessaire d'avoir commis des fautes graves, ce qui entraînait la cessation, pour ce cas, de la vieille loi qui interdisait aux pénitents l'entrée dans le clergé. (H. L.).

1. Plusieurs manuscrits portent *filios et filias baptizatos*, et c'est là en effet la véritable leçon. On ne voulait séparer de leurs parents que les enfants juifs déjà baptisés. D'autres, par exemple, Richard dans son *Analysis concil.*, t. I, p. 620, et Roisselet de Sauclières dans son *Hist. des conc.*, t. III, p. 21, supposent qu'après le mot *Judæorum* il y a eu le mot *apostatarum* ; mais le canon précédent avait déjà indiqué ce qu'il fallait faire des enfants des juifs qui, après s'être convertis, étaient retournés au judaïsme, et en outre aucun manuscrit ne porte ce mot *apostatarum*.

62. Les juifs baptisés ne doivent pas avoir de rapport avec ceux qui ne le sont pas (Caus. XXVIII, q. I, c. 12).

63. Si un juif a une femme chrétienne, qu'il se fasse chrétien s'il veut continuer à vivre avec elle. S'il ne le fait pas, ils seront séparés, et les enfants suivront la mère. De même les enfants d'un père chrétien et d'une mère infidèle (c'est-à-dire juive) seront chrétiens (Caus. XXVIII, q. I, c. 10 ; Caus. II, q. VII, c. 24).

64. Les juifs apostats ne seront pas admis comme témoins, quand même ils se prétendraient chrétiens.

65. Sur l'ordre du roi, le concile prescrit que les juifs et les fils de juifs ne peuvent pas occuper un emploi public (C. XVII, q. IV, c. 31).

66. Les juifs ne doivent pas acheter ni posséder des esclaves chrétiens ; sinon on les leur retirera et ils recevront du prince la liberté.

67. Les évêques ne doivent pas affranchir les esclaves de l'Église à moins d'un dédommagement pris sur leur fortune personnelle. Sans cela, le successeur de l'évêque réclamera pour l'Église ceux qui ont été affranchis par son prédécesseur (Caus. XII, q. II, c. 39).

68. Lorsque l'évêque veut affranchir un esclave de l'Église, sans garder pour l'Église le droit de protection (*patrocinium*, voir c. 70), il doit donner à l'Église, par-devant le concile, deux esclaves d'une valeur égale [1]. Si celui qui aura été affranchi dans ces conditions, porte des plaintes ou dépose en témoignage contre l'Église dont il était l'esclave, il redeviendra l'esclave de cette Église (C. XII, q. II, c. 58).

69. Les évêques qui laissent à l'Église quelque chose de leurs biens peuvent affranchir quelques esclaves de l'Église, dans la mesure de ce qu'ils laissent ; ces affranchis, leur pécule et leur postérité demeurant sous la protection (*patrocinium*) de l'Église.

70. Les affranchis de l'Église seront, eux et leurs descendants, sous le *patrocinium* de l'Église, et devront prêter obéissance à l'évêque (Caus. XII, q. II, c. 65).

71. S'ils veulent se soustraire au *patrocinium* de l'Église, ils perdront leur liberté (Caus. XII, q. II, c. 61).

72. L'Église doit défendre les affranchis placés sous sa protection (D. LXXXVII, c. 8).

73. Ceux qui ont été affranchis, sans que le patron se réservât
[87] un *obsequium*, peuvent devenir clercs ; au contraire, ceux pour lesquels le patron s'est réservé un *obsequium* lors de leur affranchissement sont encore redevables vis-à-vis de ce patron, et ne peuvent

1. Au lieu de *duo*, le texte donné par Mansi porte *dum*.

devenir clercs, parce que leur maître peut de nouveau les réduire en esclavage (D. LIV, c. 5).

74. Les gens des familles relevant de l'Église peuvent, une fois affranchis, devenir prêtres et diacres. Toutefois, ils devront, à leur mort, laisser à l'Église tout ce dont ils auront hérité, ou qui leur aura été donné. S'ils portent des plaintes, ou s'ils déposent en témoignage contre l'Église, ils perdront et leurs dignités ecclésiastiques et leur liberté.

75. Le serment de fidélité prêté au roi doit être fidèlement tenu. Le canon défend ensuite avec beaucoup d'emphase et sous la menace de l'anathème et de l'exclusion perpétuelle du christianisme, toute participation à des soulèvements, à des conjurations, à des complots tendant à la mort du roi. Nul ne doit aspirer au trône ; mais lorsque le prince est mort, les chefs du peuple doivent d'accord avec les évêques lui choisir un successeur. On exhorte ensuite le roi Sisenand et tous ses successeurs à gouverner avec douceur et justice, et à ne pas prononcer des condamnations à mort, ou d'autres peines graves, uniquement pour servir leur cause, mais seulement lorsque le tribunal aura prouvé que le délit était indéniable. Le concile menace les princes cruels et injustes du jugement que le Christ portera contre eux. Suinthila (l'ancien roi), qui s'est lui-même dépouillé du royaume, à cause de ses crimes, et qui a abdiqué le sceptre, ne doit, ni lui, ni sa femme, ni ses enfants, être de nouveau élevé en honneur et en dignité. Il ne conservera des biens qu'il s'est injustement appropriés que ce que le roi voudra bien lui laisser [1]. Geila, frère de Suinthila, qui l'a trahi, de même qu'il avait trahi Sisenand, sera exclu de la nation, lui et les siens, et ses biens seront confisqués, à part ce que le roi voudra bien lui laisser. — Le concile termine par la doxologie ordinaire et par des vœux pour la santé et le bonheur du roi.

1. Le roi Suinthila avait soumis les Vascons et avait fait disparaître de l'Espagne les derniers restes de la domination byzantine ; aussi le royaume des Goths s'était-il, sous lui, considérablement agrandi en force et en étendue ; mais au bout de quelque temps Suinthila devint un tyran cruel, et fit exécuter un très grand nombre de personnes, uniquement pour s'emparer de leurs biens. Une révolte éclata contre lui, dirigée par Sisenand, gouverneur de la Gaule Narbonnaise. Soutenu par le roi Dagobert, Sisenand organisa une armée. Tout le monde abandonna Suinthila, qui se décida à abdiquer la couronne et le sceptre, pour pouvoir sauver sa vie, et Sisenand fut proclamé roi à Tolède par le peuple. [Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 300-301. (H. L.)]

Les six métropolitains Isidore de Séville, Selva de Narbonne, Étienne de Mérida, Julien de Braga, Juste de Tolède et Audax de
[88] Tarragone signèrent les premiers, et d'après leur rang d'âge ; après eux signèrent cinquante-six évêques et sept représentants d'évêques absents.

Les événements qui suivirent la mort du roi Sisenand, au mois de mars 636, montrèrent les heureux effets de la sollicitude dont les pères de Tolède avaient fait preuve pour la chose publique, en rédigeant leur 75e canon. Presque en même temps que le roi, moururent les deux métropolitains Juste de Tolède et Isidore de Séville ; l'un quelques jours avant le roi, l'autre quelques jours après. L'élection du nouveau roi présenta, paraît-il, beaucoup de difficultés [1]. On ne pouvait parvenir à s'entendre, et plusieurs des compétiteurs n'offraient pas les qualités voulues. On choisit enfin Chintila, qui réunit un concile pour se consolider sur le trône, et aussi pour régler les affaires de l'Église [2].

C'est le Ve concile tenu à Tolède, en 636, et qui fut également un concile national espagnol [3]. Vingt-deux évêques et deux représentants d'évêques [4] se réunirent dans l'église de Sainte-Léocadie, à Tolède, sous la présidence d'Eugène Ier, nouvel archevêque de cette ville et successeur de Juste. Le roi était présent avec les grands et les officiers du palais. Dès son entrée il réclama l'intercession des évêques en sa faveur auprès de Dieu, et ceux-ci rédigèrent les canons suivants :

1. Tous les ans, il y aura dans tout le royaume pendant trois jours à partir du 14 décembre, les longues litanies (rogations). Si

1. Après un interrègne d'un mois ou deux, Chintila, frère de Sisenand, fut élu le 30 juin 636. (H. L.)

2. Cf. Ferréras, *Hist. de l'Église d'Espagne*, t. II, p. 370.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 636, n. 6 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 636, n. 5 ; *Coll. regia*, t. XIV, coll. 533 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1735-1740 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 597 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1483 ; d'Aguirre *Conc. Hispan.*, t. III, p. 403-407 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 653 ; Bruns, *Bibl. ecclesiast.*, part. I, p. 245 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, Madrid, 1849, t. II, p. 318 ; Florez, *op. cit.*, t. VI, p. 167 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 310. Comme l'édit publié par le roi après la célébration du synode est daté du 30 juin 636, on peut conclure de là que le synode s'est tenu jusque vers la fin de ce mois de juin. (H. L.)

4. Les évêques qui assistèrent à ce synode appartenaient aux provinces ecclésiastiques de Tolède (pour la plupart), de Tarragone, de Narbonne et de Mérida. Il n'y en avait pas des provinces de Séville et de Braga ; il n'y avait non plus qu'un seul métropolitain, celui de Tolède.

l'un de ces jours tombe un dimanche, on remettra les litanies à la semaine suivante.

2. Le canon 75e du dernier concile doit être exécuté ; on y ajoute seulement que les descendants du roi seront protégés, pour qu'ils conservent les biens qui leur reviennent en justice, et qu'ils ne pourront en être dépossédés par un autre roi.

3. Celui qui, sans être élu de tous et sans avoir été choisi par la noblesse du peuple goth, aspirera au trône, sera anathématisé, et exclu de tout rapport avec les catholiques. [89]

4. Il en sera de même pour celui qui cherche à connaître par des moyens superstitieux l'époque de la mort du prince, ou qui forme des plans et groupe des partisans pour lui donner un successeur, de son vivant.

5. Il en sera de même pour celui qui prononce des malédictions contre les princes.

6. Les serviteurs fidèles d'un prince ne doivent pas, quand ils viennent à lui survivre, être congédiés par son successeur ni perdre les présents qu'ils tenaient de la largesse du défunt.

7. A la fin de chaque concile espagnol, on devra lire le 75e canon du IVe concile de Tolède afin qu'il se grave mieux dans les esprits.

8. Nous réservons au roi le droit de pardonner à ceux qui ont manqué aux canons précédents.

9. Gloire à Dieu, et remerciements au roi !

Les évêques signèrent le procès-verbal, ensuite le roi confirma et publia les décrets du concile par une ordonnance du 30 juin 636.

En cette même année, dans un concile tenu à Clichy, près de Paris, saint Agilus fut nommé par le roi Dagobert abbé du nouveau monastère de Rebais [1] ; quant au concile tenu à Paris et qui confirma les immunités du monastère de Saint-Denis, il est ordinairement placé en l'année 638 ; mais d'après les calculs de Mansi, il

1. Ce concile s'est tenu le 1er mai 636. Il en est fait mention dans la *Vita S. Agili abbatis Resbacensis* publiée par Mabillon. *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. II, p. 309 : *Proinde in episcopali synodo, quæ kalendis Maii in Clipiaco eo anno est habita, b. Agilum præcellentissimus rex* (scil. Dagobertus) *in memorato cœnobio præfecit abbatem.* Le monastère de Rebais fut fondé en 634, Mabillon, *op. cit.*, t. I, p. 363, et le roi Dagobert lui conféra un privilège en date du 1er octobre de la quatorzième année de son règne, cf. *Diplomata*, t. I, p. 18, n. 17, qui est l'année 636 à laquelle Mabillon fixe la date du concile. Cf. Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1854-1855 ; Coleti, *Concilia*, t. vi, col. 1487 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 658 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 207. (H. L.)

appartiendrait à l'année 658, ou plus probablement à l'année 653 [1].

Au mois de janvier de l'année 638 se tint, sur le désir du roi Chintila, le VI[e] concile de Tolède, dans l'église de cette ville, dédiée à sainte-Léocadie [2]. A la tête de ce concile qui comptait cinquante-deux évêques de toutes les provinces de l'Espagne et de la Gaule Narbonnaise, se trouvaient les métropolitains Selva ou Silva de Narbonne, Julien de Braga, Eugène de Tolède, Honoré de Séville (successeur de saint Isidore) et Protasius de Tarragone. Ils prirent place ainsi que dans les autres conciles espagnols, d'après
[90] l'époque de leur ordination. Un seul métropolitain manquait, celui de Mérida. Ils portèrent les canons suivants :

1. Dans le premier canon les évêques expriment la foi orthodoxe suivant une nouvelle formule analogue à celle du IV[e] concile, mais bien plus détaillée, ils écrivirent par exemple *hominem* au lieu de *humanam naturam*. Ce symbole ne laisse voir, en aucune manière, que les controverses monothélites aient alors agité l'Espagne.

2. Les litanies prescrites par le concile précédent continueront à avoir lieu.

3. On rendra grâces à Dieu de ce que le roi Chintila vient de porter un édit ordonnant à tous les juifs de quitter l'Espagne, pour qu'il n'y ait plus dans le pays que des catholiques. D'accord avec le roi et les grands, on prescrit qu'à l'avenir tout roi qui montera sur le trône devra, sans compter ses autres serments, prêter celui de ne pas souffrir l'impiété juive, et de conserver dans toute leur vigueur les présentes ordonnances. S'il ne tient pas ce serment, qu'il soit anathème et *Maran-Atha* devant Dieu et qu'il soit la proie du feu éternel. Enfin les décisions portées au sujet des juifs par le IV[e] concile de Tolède sont confirmées.

4. Celui qui s'est rendu coupable de simonie ne peut recevoir les

2. Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1856 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 2086 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1489 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 659 ; Maassen, *op. cit.*, ne fait aucune mention de ce concile. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 638, n. 11-12 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 638, n. 6 ; *Coll. regia*, t. XIV, col. 541 ; Labbe, *Concilia*, t. v, col. 1740-1753 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 601 ; Coleti, *Concilia*, t, VI, col. 1489 ; D'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. III, col. 407-419 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 659 ; Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 341-346, t. XV, folios 8-11 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 249 ; *Colleccion de canones*, t. II, p. 324 sq.; F. Fita y Colome, *Suplemento al concilio nacional Toledano VI*, in-8, Madrid, 1881 ; D. Isern, dans *Ciencia crist.*, 1881, t. XVIII, p. 152-155.

ordres sacrés ; s'il les a déjà reçus, il sera excommunié, ainsi que celui qui l'aura ordonné, et ses biens seront confisqués.

5. Lorsqu'un clerc ou une autre personne a reçu d'un évêque en précaire un bien ecclésiastique, il doit remettre un document certifiant qu'on lui avait attribué sur sa demande la jouissance d'un bien ecclésiastique en sorte que le droit de propriété de l'Église n'ait pas à juriditer par suite d'une longue détention ; celui qui aura reçu ce bien de l'Église devra y faire œuvre utile et le maintenir en bon état (Caus. XII, q. II, c. 72).

6. Les hommes, les jeunes filles et les veuves, ayant revêtu l'habit religieux et qui sont entrés dans un monastère ou bien les hommes ayant pris part au chœur de l'Église [1], ne doivent plus retourner dans le monde (Caus. XX, q. III, c. 2).

7. Comme il arrive souvent que ceux qui ont revêtu l'habit religieux et fait profession de pénitence, reviennent à leur ancienne vie, portent les habits du monde, et laissent croître leur chevelure, ils doivent être, même malgré eux, enfermés dans les monastères par l'évêque ; s'ils résistent et ne veulent pas s'y rendre, ils sont excommuniés, et l'évêque le sera également, s'il se laisse corrompre par eux. [91]

8. Suivant le décret du pape Léon, nous permettons qu'un homme jeune encore et marié qui, se trouvant en danger de mort, est entré dans l'état de pénitent, puisse après sa guérison revenir habiter avec sa femme, s'il ne lui est pas possible de garder la chasteté et cela jusqu'à l'âge où il lui sera possible de la garder ; cela de peur qu'il ne tombe dans l'adultère. Il en sera de même pour une jeune femme. Néanmoins nous ajoutons cette restriction : lorsque celui des deux conjoints qui n'est pas entré dans l'état de pénitent vient à mourir, avant que l'un et l'autre ne se soient déterminés d'un commun consentement à reprendre la vie de continence [2], le survivant ne doit pas se marier. Si la partie qui n'a pas reçu la bénédiction de pénitence survit à l'autre, elle peut se marier, s'il ne lui est pas possible de garder la chasteté. Du reste, l'évêque doit

1. Il y a eu, à cette époque, dans les églises, de même que plus tard, un *Chorus conversorum*. Cf. Du Cange, *Glossarium*, à ce mot.

2. J'explique ainsi, dit Hefele, ce passage assez difficile, *antequam ex consensu ad continentiam eorum fuerit regressus*, « avant que l'un et l'autre ne soient parvenus à l'âge (avancé) où il est possible de garder la chasteté. » Dom Ceillier et d'autres commentateurs n'ont pas mentionné ce passage.

voir pour chaque cas, et en ayant égard à l'âge, s'il doit dispenser de la chasteté, ou s'il doit la prescrire (Caus. XXXIII, q. II, c. 19).

9. Lors de l'entrée en charge d'un nouvel évêque, les affranchis de l'Église et leurs descendants doivent lui montrer l'acte de leur affranchissement. L'évêque doit le confirmer ; mais ils doivent aussi déclarer, de leur côté, qu'ils sont prêts à rendre à l'Église, l'*obsequium* qu'ils lui doivent, sinon l'écrit d'affranchissement perdra sa valeur (Caus. XII, q. II, c. 64).

10. Les enfants de ces affranchis doivent se faire inscrire par l'Église qui est leur patronne, et ne pas aller ailleurs.

11. Aucun accusé ne doit être condamné sans enquête. Si l'accusation est formulée par une personne qui n'est pas admise à porter plainte on n'y aura nul égard, à moins qu'il ne s'agisse d'un crime de lèse-majesté (Caus. III, q. IX, c. 9).

12. Tout homme qui trahira son pays sera excommunié et condamné à une longue pénitence. S'il reconnaît sa faute, avant que la sentence d'excommunication ne soit portée, il pourra, par l'intercession de l'évêque, obtenir sa grâce du roi.

13. On doit honorer les hauts fonctionnaires du palais.

14. Les serviteurs fidèles d'un roi ne doivent pas être lésés par le successeur dans leurs dignités ni dans leurs biens, mais on doit observer le 6e canon du Ve concile de Tolède. Le roi peut gracier des serviteurs infidèles ; mais s'ils se montrent infidèles même après sa mort, ils doivent être punis.

15. On ne peut retirer à une Église ce que le roi ou d'autres lui ont donné.

[92] 16. On ne doit pas agir au détriment des enfants du roi décédé, mais leurs biens et leur repos doivent être assurés. Vient ensuite l'éloge du roi Chintila.

17. Du vivant du roi, nul ne doit former de projets sur la future succession au trône. Après la mort du roi, aucun de ceux qui ont reçu la tonsure religieuse, aucun descendant d'esclave, aucun étranger, ne peut être choisi pour son successeur, qui doit être toujours un Goth.

18. Tout attentat ou complot contre le roi sera puni d'un bannissement perpétuel, et nous renouvelons toutes les décisions prises à ce sujet.

19. Gloire à Dieu et remerciement au roi.

Sur l'ordre de Clovis II, ou plutôt de son tuteur Æga, car Clovis était encore en bas âge, il se tint, le [24] octobre, un concile

dans l'église de Saint-Vincent à Chalon-sur-Saône (*Cabilonensis*) [1]. Malheureusement le procès-verbal du concile n'indique pas l'année, et les savants hésitent entre 644 et 656. Mansi a cherché en particulier à prouver que la date de 644 était la véritable. Les collecteurs de conciles avant lui avaient préféré celle de 650. Trente-huit évêques et six représentants d'évêques absents, tous du royaume de Clovis, c'est-à-dire de la Neustrie et de la Bourgogne, assistèrent à cette réunion ; ils appartenaient aux cinq provinces ecclésiastiques de Lyon, de Vienne, de Rouen, de Sens et de Bourges ; ils furent présidés par Candéricus, archevêque de Lyon. Ce concile rendit les ordonnances suivantes :

1. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 489 ; *Coll. regia*, t. XV, col. 289 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 387-394 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 947 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 395 ; Mansi, *Conc.*, Supplem., t. I, col. 486 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 1189 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. II, p. 265 ; Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 208-214, qui laisse la date du concile indécise entre 639 et 654 ; Vacandard, *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen, 641-684, Etudes d'histoire mérovigienne*, in-8, Paris, 1902, p. 223-228, observe que Maassen date ce concile après 638, puisqu'il eut lieu sous Clovis II ; avant 654, parce que les successeurs de plusieurs évêques signataires ont souscrit la charte de Clovis II en faveur de saint Denis, 22 juin 654. Mais le concile de Chalon se tint sûrement au plus tôt en 647, car un des signataires, Valfolède, ne monta sur le siège de Bourges qu'après le 17 janvier 647, date de la mort de son prédécesseur Sulpice, *Monum. German. histor.*, *Antiquiss. Auctores*, t. XI, p. 493 ; Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, t. II, p. 33. En conséquence M. Vacandard fixe la date du concile à l'une des années suivantes 647, 648, 649, 24 octobre. M. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 352, maintient la date reçue, celle de 650, supposant que le concile voulut dans son premier canon faire écho au pape Martin qui venait de condamner les monothélites. Jaffé, *Regesta*, n. 2059. Mais cette allégation paraît sans fondement à M. Vacandard. Le concile rappelle la foi de Nicée et de Chalcédoine, son silence sur les monothélites a pour lui cette signification qu'il ignore les décisions du pape Martin datées du 31 octobre 649, et donc qu'il se tint avant cette époque, c'est-à-dire en 647, 648 ou 649. On voit d'après cela que le pape Martin n'a pas eu le souci qu'on lui a prêté de solliciter l'appui moral de la Gaule, en même temps que celui des rois de Neustrie et d'Austrasie, à l'instant où il venait de frapper les monothélites. M. Duchesne se réfère à la *Vita Eligii*, l. I, c. XXXIII-XXXIV, qu'il attribue à saint Ouen, pour établir que l'épiscopat neustrien fut saisi de cette affaire. Le passage invoqué est sûrement erroné, puisqu'il suppose qu'Eloi et Dadon étaient encore laïques sous le pontificat de Martin. On ne saurait rendre saint Ouen responsable d'un tel anachronisme. Les n. 2060, 2061 du *Regesta* de Jaffé n'offrent pas plus de garantie. Il en est tout autrement de la lettre adressée par le pape à saint Amand. Jaffé, n. 2059. Mais cela regarde l'Austrasie et l'épiscopat austrasien n'est pas représenté au concile de Chalon-sur-Saône. (H. L.)

1. La foi de Nicée, etc. et de Chalcédoine, doit être avant tout maintenue.

2. Les anciens canons conservent force de loi.

3. Aucun clerc ne doit avoir de rapport avec une femme qui n'est pas sa parente [1].

4. Il ne doit pas y avoir deux évêques dans une même ville [2].

5. On ne doit pas confier à des séculiers le gouvernement des
[93] biens d'une paroisse, ni celui des paroisses elles-mêmes [3].

6. Nul ne doit mettre la main sur un bien de l'Église, avant la décision du tribunal compétent.

7. Lorsqu'un prêtre ou un abbé vient à mourir, ni l'évêque, ni l'archidiacre, ni qui que ce soit, ne doit prendre quelque chose des biens de la paroisse, ou du *xenodochium* ou du monastère [4].

8. La pénitence est chose salutaire, et les évêques (*sacerdotes*) doivent en infliger une aux pénitents, après leur confession [5].

9. Aucun esclave ne doit être vendu en dehors du royaume de Clovis [6].

10. Si l'évêque d'une ville vient à mourir, les autres évêques de la province, ainsi que le clergé et le peuple, ont seuls le droit de lui choisir un successeur [7].

11. Les juges civils ne doivent rien se permettre sur les paroisses et les monastères sans l'invitation de l'abbé ou de l'archiprêtre [8].

12. Il ne doit pas y avoir deux abbés dans un monastère.

13. Aucun évêque ne doit garder chez lui le clerc d'un autre évêque ; il ne doit pas non plus ordonner quelqu'un qui n'est pas

1. Cf. *Conc. Matiscon.*, ann. 583, can. 1. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Nicæn.*, can. 8 ; *Conc. Paris.*, ann. 614, can. 3 (= 2). (H. L.)

3. Cf. *Conc. Clipp.*, can. 19 ; Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XI, n. 11 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 278. (H. L.)

4. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. VIII, n. 5. (H. L.)

5. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 476, n. 2 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 826, n. 2. (H. L.)

6. Waitz, *Deutsche Verfassungsgesch.*, t. II, p. 177, n. 1 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 228, n. 1. (H. L.)

7. *Conc. Clipp.*, ann. 626 ou 627, can. 28 ; Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 7, n. 3 ; p. 518, n. 1, 2. (H. L.)

8. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. LXXVIII, n. 5 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 359, n. 1 ; 730, n. 1 ; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, p. 211, n. 4 ; Hinschius, *op. cit..*, t. IV, p. 797, n. 3 ; Fr. Chamard, *De l'immunité ecclésiastique et monastique*, dans la *Rev. des quest. historiques*, 1877, t. XXII, p. 443 sq. (H. L.)

son diocésain, sans l'assentiment de l'évêque de ce diocèse [1].

14. Quelques évêques se plaignent de ce que plusieurs grands veulent soustraire à la surveillance épiscopale les oratoires qui se trouvent dans leurs villas, et défendre à l'archidiacre de punir les clercs qui desservent ces oratoires [2]. Ces oratoires sont soumis à l'autorité de l'évêque, aussi bien pour ce qui concerne l'ordination des clercs que pour l'administration des biens et l'organisation du service divin [3].

15. Les abbés, les moines et les administrateurs des monastères ne doivent pas aller trouver le roi sans la permission de l'évêque [4].

16. Interdiction des ordinations simoniaques [5].

17. Aucun laïque ne doit dans l'église, ou dans l'enceinte de l'*atrium* causer du scandale ni exciter des disputes, ni en venir aux armes et blesser ou tuer quelqu'un.

18. Le dimanche, les travaux de la campagne, tels que labourer, semer, récolter, etc., sont prohibés [6].

19. Il est défendu, lors de la consécration d'une église, ou aux fêtes des martyrs de chanter des chansons inconvenantes ; ce sont choses qu'on doit écarter des églises, du portique et de l'*atrium* [7].

20. Agapius et Bobo, tous les deux évêques de Digne, seront déposés, pour avoir l'un et l'autre, à plusieurs reprises, transgressé les canons [8].

Outre ces vingt canons, nous avons une lettre du concile à Théodose, évêque d'Arles. Il y est dit que Théodose n'avait pas voulu se rendre au concile, parce que le bruit public l'accusait de mener une vie désordonnée et de transgresser les canons

1. *Conc. Aurelian.*, ann. 554, can. 7 ; Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 86, n. 1 (H. L.)

2. Hinschius, *op. cit.*, t. II, p. 263, n. 4 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 338, n. 1 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 541, can. 26. (H. L.)

3. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. XVIII, n. 4 ; part. II, l. I, c. XXX, n. 11. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 11 ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 492. (H. L.)

5. Cf. *Conc. Aurelian.*, ann. 549, can. 10 ; *Conc. Turon.*, ann. 567, can. 28 ; Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, t. III, p. 175, n. 18. (H. L.)

6. Cf. *Conc. Autissiod.*, can. 16 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 538, can. 31 (— 28) ; Loening, *op. cit.*, t. II, p. 458 ; Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 290, n. 3. (H. L.)

7. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 832, n. 5. (H. L.)

8. Le Cointe, *Annales ecclesiastici Francorum*, t. III, p. 176, n. 22 ; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, p. 364. (H. L.)

[94] de plusieurs manières. On avait des preuves écrites qu'il avait fait une confession de pénitence. Il devait savoir lui-même que celui qui avait fait une telle confession ne pouvait, d'après les prescriptions des canons, devenir évêque. Aussi devait-il, jusqu'au prochain concile, s'abstenir de faire les fonctions épiscopales et d'administrer les biens de l'Église d'Arles.

Plusieurs autres ordonnances, attribuées au concile de Chalon dans le *Corpus juris canonici* et ailleurs, appartiennent cependant à d'autres conciles.

En 640 mourut l'excellent roi Chintila, et comme il était très aimé, son fils Tulga fut, malgré sa jeunesse, choisi pour lui succéder. Toutefois, il fut impuissant à maintenir l'ordre, et plusieurs grands du pays offrirent la couronne à l'un des leurs, nommé Chindaswinthe, qui en 642 s'empara du pouvoir, et fit couper les cheveux à Tulga, en signe de profession monastique. Une partie de la nation s'insurgea contre l'usurpateur, fit alliance avec l'étranger, et fit venir des secours de la Gaule et de l'Afrique ; la guerre civile commença, et ne se termina que quelques années après, en faveur de Chindaswinthe. Celui-ci réunit aussitôt après, pour remédier aux plaies de l'État et de l'Église, un concile national qui fut le septième de Tolède (18 octobre 646) [1]. Vingt-huit évêques y assistèrent, parmi lesquels les quatre métropolitains Oronte de Mérida, Antoine de Séville, Eugène de Tolède et Protais de Tarragone, et onze représentants d'évêques absents.

Dans les collections conciliaires, on lit en tête du procès-verbal une assez longue préface, que son contenu rattache incontestablement à ce qui fait l'objet du premier canon ; les auteurs des deux collections des conciles espagnols publiées en 1808 et en 1849 ont avec raison réuni cette préface et le premier canon.

1. Il est ainsi conçu : Comme dans les dernières guerres civiles, non seulement un grand nombre de laïques, mais encore beaucoup de clercs ont pris les armes et sont allés dans des pays étrangers pour nuire au royaume et au roi des Goths, on ordonne que ces traîtres et tous ceux qui les ont aidés seront déposés de leurs fonc-

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 646, n. 30 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 646, n. 4 ; *Coll. regia*, t. XIV, col. 657 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1836-1845 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 619 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1591 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. III, col. 419 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 763 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 259 ; *Coleccion de canones*, t. II, p. 353 sq. ; Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 180. (H. L.)

tions ecclésiastique, et condamnés à faire pénitence le reste de leur vie. Ils ne pourront recevoir la communion qu'au lit de mort, et s'ils donnent des marques de repentir. Le roi ne pourra pas empêcher cette excommunication, et si, sur son ordre, un évêque donnait à un de ces excommuniés l'Eucharistie (avant le moment de la mort), il sera lui-même excommunié jusqu'à sa mort. Le roi ne [95]
pourra non plus adoucir les anciennes lois qui demandent la confiscation des biens de ces traîtres, que pour leur laisser la vingtième partie de ce qu'ils avaient. (Jusqu'ici le concile n'a eu en vue que les adversaires de Chindaswinthe ; mais dans ce qui suit il menace les clercs qui lui ont prêté secours contre Tulga.) Mais si, du vivant du roi, un clerc oublieux de ses devoirs prend parti pour un autre prétendant au trône, et si ce prétendant remporte la victoire, ce clerc, évêque ou autre, sera excommunié jusqu'à sa mort ; si le roi s'oppose à cette excommunication portée contre son partisan, elle atteindra de nouveau celui-ci après la mort du roi. (La troisième partie du canon 1er concerne les laïques, et la possibilité de leur pardonner.) Le laïque qui va à l'étranger pour agir contre sa patrie et son roi, doit être puni par la confiscation de ses biens et l'excommunication jusqu'à la mort, à moins que, sur les prières de l'évêque auprès du roi, il ne soit admis à la communion [1]. Dans les autres injures ou conjurations dites ou faites contre le roi, celui-ci pourra lui-même décider si le coupable doit être admis à la communion [2] ; mais pour les clercs et les laïques qui sont traîtreusement allés en pays étranger, pour y ourdir des conjurations, nous supplions le roi de ne pas les relever de la sentence d'excommunication, quelques instances que fassent les évêques [3].

2. Lorsqu'un prêtre tombe malade pendant la messe, de telle sorte qu'il ne peut la terminer, elle doit être terminée par l'évêque ou par un autre prêtre. Il en sera de même pour les offices des autres clercs ; mais le continuateur doit être à jeun (Caus. VII, q.I, c. 16).

3. Tous les clercs doivent assister à l'enterrement de leur évêque, et on doit appeler en temps opportun un autre évêque pour présider aux funérailles.

4. Afin de mettre un terme à la cupidité qui pousse les évêques

1. *Conc. Tolet. VI*, can. 12.

2. *Conc. Tolet. V*, can. 8.

3. *Conc. Tolet. VI*, can. 12. Tel est à mon avis le sens de ce long et difficile premier canon. Les autres commentateurs, comme dom Ceillier, Florès, Ferréras, se sont contentés d'en prendre telle ou telle partie.

de Galice à pressurer les églises qui leur sont soumises, nous décidons qu'à l'avenir aucun évêque de cette province ne pourra demander par an plus de deux *solidi* à une église ; nous conformant en cela aux décisions du concile de Braga ; les églises des
[96] monastères sont dispensées de cet impôt. En visitant son diocèse l'évêque ne doit être à charge à personne ; qu'il n'ait pas plus de cinquante (personnes ou chevaux) ; qu'il ne reste pas plus d'un jour dans la même église (Caus. X, q. III, c. 8)

5. On ne devra permettre qu'à des moines d'une vertu tout à fait éprouvée de s'éloigner du monastère pour habiter en qualité de reclus des cellules particulières, et y être maîtres des autres, dans les pratiques les plus relevées de l'ascèse. Au contraire on forcera les moines indignes, aussi bien les reclus que les vagabonds, à rentrer au monastère. A l'avenir, nul ne devra être admis en qualité de reclus à moins qu'il n'ait auparavant vécu dans un monastère où il aura connu et pratiqué la vie commune. Les moines vagabonds ne doivent en aucune façon être tolérés.

6. Par égard pour le roi et pour sa résidence, de même que pour aider le métropolitain de Tolède, les évêques des environs doivent passer chaque année un mois dans cette ville, sur l'appel du métropolitain, mais cependant ni à l'époque de la moisson ni à celle de la vendange.

Après le procès-verbal de ce concile, Mansi a donné de nombreux fragments d'un autre concile de Tolède, dont l'époque est inconnue [1]. Une partie de ces fragments est passée dans les *Decretales* de Grégoire IX, au *Corpus juris canonici*. l. I, tit. XXIII : *De officio archidiaconi*, c. 2 ; l. I, tit. XXIV : *De officio archipresbyteri*, c. 3 ; l. I, tit. XXVI : *De officio sacristæ*, c. 1 ; l. I, tit. XXVII : *De officio custodis*, c. 2, et, d'après Mansi, à ce même concile se rattachent aussi deux professions de foi.

On ignore l'époque précise d'un concile de Rouen dont nous possédons encore seize canons ; une ancienne inscription placée en tête des actes l'appelle un concile général (franc) tenu sous le roi Hlodoveus. Quelques-uns entendent par là le roi Louis le Bègue, qui mourut en 879, et placent ce concile dans la seconde moitié du IXe siècle, surtout parce que, à leur avis, le contenu des canons indique une époque postérieure au VIIe siècle ; c'est ce qu'a fait par

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 775.

exemple Pommeraye dans ses *Concilia Rothomag.*, 1677. Dans sa nouvelle collection des *Concilia provinciæ Rothomagensis*, 1717, Bessin a au contraire placé ce concile sous le règne de Clovis II, fils de Dagobert, par conséquent dans la moitié du VIIe siècle, en 650, et Mansi a suivi son opinion [1]. Bessin a essayé de prouver que [97]
le contenu de ces canons n'était en rien opposé à son sentiment. Il me semble cependant que les canons 9, 12 et 16 trahissent une époque plus récente, que le canon 16 en particulier fait allusion à la justice synodale et épiscopale du temps des Carolingiens. Ces canons sont ainsi conçus :

1. Après l'offertoire, on doit encenser les *oblata* en souvenir de la mort du Seigneur.

2. Lorsqu'ils célèbrent la messe, certains prêtres ne consomment pas eux-mêmes les saints mystères, mais les donnent à consommer à quelques femmes et à des laïques ; cet abus ne doit plus se produire. En outre l'eucharistie ne doit pas être remise dans la main des laïques, mais on doit la leur placer dans la bouche en disant : *Corpus Domini, et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam æternam.*

3. Quiconque ne donne pas la dîme de tous ses fruits, de ses bœufs, de ses troupeaux et de ses chèvres, sera anathématisé, s'il ne se rend pas à un troisième avertissement (C. XVI, q. VII, c. 5).

4. Les bergers [2], les chasseurs ne doivent pas pratiquer des incantations superstitieuses pour préserver les animaux.

5. Les hérétiques qui ont été baptisés au nom de la Trinité, ne doivent pas être rebaptisés s'ils se convertissent ; mais après qu'ils auront émis leur profession de foi, ils recevront la *manus impositio* (confirmation). S'ils sont encore enfants, les parrains diront pour eux la profession de foi, ainsi que cela se pratique pour le baptême ils recevront ensuite la *manus impositio.*

6. Quiconque a été excommunié par son propre évêque, ne doit pas être reçu par un autre.

7. Défense de pratiquer la simonie (Caus. VII, q. I, c. 33).

8. Les évêques et les prêtres inconnus ne doivent pas être admis à exercer de fonctions, sans la *probatio synodalis.*

1. Pommeraye, *op. cit.*, p. 33 ; Bessin, *op. cit.*, t. I, p. 8 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, p. 401 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. VI, p. 1, col. 206 ; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 1199 : Bruns, *Bibl. eccles.*, part. II, p. 268 ; Maassen ne fait aucune mention de ce concile. (H. L.)

2. *Subulcus vel bubulcus.*

9. Les veuves ne doivent pas recevoir le voile, et les jeunes filles ne doivent le recevoir que de l'évêque et non pas du prêtre [1].

10. L'évêque doit faire régulièrement la visite des monastères d'hommes et de femmes ; si une sœur manque à la chasteté, elle sera battue de verges et enfermée à part. Aucun clerc ou laïque ne doit entrer dans un monastère de religieuses, et le prêtre ne doit y venir que pour dire la messe (Caus. XVIII, q. II, c. 29).

11. L'évêque ne doit pas négliger sa cathédrale, pour séjourner
[98] de préférence dans une autre église de son diocèse.

12. Quiconque frappe son prochain de telle sorte que le sang coule, devra, s'il est laïque, faire vingt jours de pénitence ; s'il est clerc de degré inférieur, trente jours ; s'il est diacre, six mois ; s'il est prêtre, un an ; s'il est évêque, deux ans et demi.

13. Celui qui se conformera aux usages païens, ou à d'autres observances superstitieuses du 1er janvier, sera anathème.

14. Les maîtres devront faire ou laisser les pâtres et les laboureurs venir à la messe au moins les dimanches et les jours de fête.

15. Les dimanches et les jours de fête, tous les fidèles devront venir aux vêpres, aux nocturnes et à la messe. Les doyens (*decani*) [2] doivent veiller à l'observation de cette ordonnance.

16. Lorsqu'un évêque parcourt son diocèse, l'archidiacre ou l'archiprêtre doit le précéder de deux jours, pour engager tout le peuple à se rendre au synode. Quiconque ne s'y rendra pas sera excommunié ; l'archidiacre, avec les prêtres du lieu doit prononcer, avant l'arrivée de l'évêque, sur les affaires moins importantes.

En Espagne le roi Chindaswinthe avait associé au pouvoir son fils Récéswinthe qui lui succéda en 652 ; le nouveau roi convoqua aussitôt les évêques et les grands du royaume pour le VIIIe concile de Tolède (16 décembre 653) [3]. Le roi y assista ainsi que les quatre

1. Les Romains ne permettaient qu'aux vierges et non pas aux veuves de recevoir le voile. Cf. S. Gélase, *Epistol.*, v, 12 et 13 dans Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, p. 901. En France et en Allemagne cette défense pour les veuves de porter le voile ne paraît avoir été mise en pratique d'une manière générale qu'au IXe siècle. Voy. le concile de Tours en 813. Cette défense fut surtout publiée au concile de Paris de l'année 829.

2. *Decani* est pris ici dans le sens de principaux citoyens chargés d'une sorte de surveillance, cf. Du Cange, *Glossarium*, à ce mot. (H. L.)

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 653, n. 2-7 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 653, n. 2 ; *Coll. regia*, t. XV, col. 298 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 394-432 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 952 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 409 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. III, col. 435-468 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 1206 ; Bruns,

métropolitains Oronte de Mérida, Antoine de Séville, saint Eugène de Tolède qui est appelée ici *regia urbs,* et Potamius de Braga ; le concile comptait en outre quarante-huit autres évêques, beaucoup d'abbés, des représentants d'évêques absents, et aussi seize comtes et ducs [1]. Le roi ouvrit l'assemblée par un discours, et remit un *tomus* dans lequel il protestait de son orthodoxie, demandait une revision des lois sévères portées contre les traîtres au pays ou au roi. Il engageait ensuite les membres présents à prendre avec son assentiment les décisions nécessaires, et exhortait les grands à les observer, promettant de les confirmer ; enfin il demandait aux évêques de l'éclairer sur ce qu'il avait à faire à l'égard des juifs.

Les évêques se conformant, dans leurs réponses, à l'ordre des questions posées par le roi rendirent les treize canons suivants :

1. Ils émirent d'abord une profession de foi orthodoxe, en pre- [99]
nant pour modèle le symbole de Nicée et de Constantinople (avec le *ex Patre et Filio procedentem*) (Citations de ce long canon dist., XIII c. 1 ; Caus. XXII, q. II, c. 1 ; q. IV, c. 1, 9).

2. Ils discutèrent ensuite le cas de ceux qui s'étaient mal conduits envers la patrie et le roi. Tout le peuple avait juré que chacun d'eux serait puni sans aucun égard ; l'exécution de ce serment qui paraissait maintenant chose excessive, aurait jeté beaucoup de personnes dans le malheur. Aussi le concile chercha-t-il, sur le désir du roi, à mettre d'accord ce serment et les mesures de clémence projetées, et pour cela il cita de très nombreux passages de l'Écriture sainte et des saints Pères (notamment de saint Isidore, qu'il appelle *novissimum Ecclesiæ decus in sæculorum fine doctissimus*), afin de prouver qu'il vaut mieux transgresser un serment que d'avoir à traiter parfois si cruellement tant de frères pour l'observer (Caus. I, q. I, c. 7).

3. Le concile se plaint de la persévérance de la simonie et menace les simoniaques de l'anathème et de la réclusion dans un monastère.

4-6. On recommande aux évêques, aux diacres et aux sous-diacres la chasteté.

7. Ceux qui ont reçu les ordres par force, ou pour éviter un dan-

Bibl. eccles., part. I, p. 265 sq. ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, t. II, p. 361 sq. (H. L.)

1. Dans l'ancien titre du procès-verbal, il est dit de ce concile : *est provinciale.* [En réalité c'était un concile plénier de toute l'Église wisigothique. (H. L.)]

ger, ne doivent plus revenir à la vie conjugale ou à leurs anciennes occupations.

8. On s'élève contre l'ignorance des clercs qni doivent savoir par cœur le psautier, les hymnes, l'ordre du baptême.

9. On doit observer rigoureusement, si l'on n'est pas excusé par l'âge ou la maladie, le jeûne du carême.

10. Le choix du nouveau roi doit avoir lieu dans la capitale, ou au lieu même où est mort le roi, (par l'élection des grands et) avec l'assentiment des évêques et des hauts officiers du palais ; le roi doit défendre la foi catholique contre les juifs et contre les hérétiques, et ne doit monter sur le trône qu'après avoir prêté serment (suivent d'autres prescriptions pour les rois).

11. Les ordonnances générales des conciles doivent être observées sous peine d'excommunication.

12. Au sujet des juifs, on doit observer les décrets du concile de Tolède, tenu sous le roi Sisenand.

13. Enfin le concile confirmait deux décrets royaux annexés au procès-verbal et traitant de la succession royale. De plus comme troisième appendice, on a un mémoire des juifs baptisés daté de l'année 654, dans lequel ils promettent de rester fidèles à la foi chrétienne.

[100] L'année suivante, 655, eut lieu le IXe concile de Tolède dans l'église de Marie. Il commença le 2 novembre, et, comme l'indique la fin du procès-verbal, se continua jusqu'au *I* ou *VIII kal. Decembris*[1]. Ce ne fut qu'un concile provincial sous la présidence d'Eugène II, archevêque de Tolède ; l'assemblée ajouta de nouvelles ordonnances synodales aux collections des canons plus anciens, et décréta dix-sept nouveaux canons ayant surtout en vue les évêques.

1. Nul ne doit porter atteinte aux biens d'une autre église, pour se les approprier ou les donner à son église. Les héritiers de ceux qui ont fait des dotations doivent veiller à l'observation de cette règle, et signaler à l'évêque les transgresseurs. Si l'évêque est lui-même transgresseur, les héritiers doivent le dénoncer au

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 655, n. 12 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 655, n. 14 ; *Coll. regia*, t. XV, col. 383 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 451-459 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 971 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 465 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. IV, col. 145-152 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 23 ; *Coll. can. Eccles. Hisp.*, p. 447 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. II, p. 291 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, Madrid, 1849, t. II, p. 396. (H. L.)

métropolitain ; si c'est le métropolitain, ils le dénonceront au roi (Caus. XVI, q. VII, c. 31).

2. Ceux qui ont fait construire des églises ont sur elles un droit de surveillance, et peuvent présenter à l'évêque des recteurs capables de les administrer. S'ils n'en présentent pas de capables, l'évêque peut nommer d'autres personnes avec leur consentement; mais si l'évêque nommait à ces places sans prendre l'avis du fondateur, la nomination serait nulle. On se plaint aussi de ce que, par la faute des évêques, beaucoup d'églises de paroisses et de monastères tombent en ruine (Caus. XVI, q. VII, c. 32).

3. Lorsque l'évêque ou un diacre (en qualité d'économe) donne à titre de récompense une partie des biens de l'Église, on indiquera, dans l'acte qui sera fait à cette occasion, le motif de cette donation, afin que l'on voie s'il n'y a pas eu de fraude. Si l'acte de donation n'indique pas cette particularité, il sera sans valeur.

4. Lorsque des évêques ou d'autres administrateurs des biens de l'Église, en entrant en charge, n'ont que très peu de biens à eux, tous les actes d'achat qu'ils feront pendant le temps de leur administration seront faits au nom de leurs églises. S'ils ont un inventaire de ce qu'ils possèdent en propre, tout ce qu'ils acquerront après leur ordination, sera partagé entre leurs héritiers et l'Église, proportionnellement aux biens personnels et à ceux de l'Église.
Le clerc qui aura reçu un présent, pourra en disposer à son gré. [101]
Toutefois, à sa mort s'il n'a rien décidé, ces biens appartiendront à son Église [1] (Caus. XII, q. III, c. 2 ; q. IV, c. 1).

5. Si l'évêque veut bâtir et doter un monastère dans son diocèse, il n'y pourra consacrer que la cinquantième partie des biens de l'Église ; s'il veut bâtir une autre église, il n'y pourra consacrer que la centième partie. De plus, il ne devra faire que l'une ou l'autre de ces deux fondations (Caus. XII, q. II, c. 74).

6. D'après l'ancien droit, l'évêque peut réclamer le tiers du revenu de chaque église, dont il peut disposer en faveur de telle autre église qu'il lui plaira [2], et l'attribution sera irrévocable (l'évêque ne doit pas employer pour lui ce tiers qui doit être consacrée aux réparations des églises ; pour lui personnellement, l'évêque ne peut réclamer de chaque église que deux *solidi*) [3] (Caus. XII, q. III, c. 4).

1. Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. XLII, n. 6 sq.
2. *Conc. Tarracon.*, can. 8 ; Thomassin, *op. cit.*, part. III, l. II, c. XV, n. 8, 9.
3. Ces trois dernières lignes n'appartiennent pas au can. 6, c'est une expli-

7. Les héritiers d'un évêque ou d'un clerc défunt ne doivent pas se mettre eux-mêmes en possession de l'héritage [il faut le contrôle préalable de l'évêque, du métropolitain ou du successeur ou du concile provincial, suivant que le défunt est un clerc, un évêque ou un métropolitain].

8. Lorsqu'un clerc a injustement disposé d'une portion des biens de l'Eglise, la prescription de trente ans ne court pas du jour où il a disposé de ce bien, mais seulement de la date de sa mort (Caus. XVI, q. III, c. 10).

9. L'évêque qui a présidé aux obsèques d'un de ses collègues, et qui a fait l'inventaire de l'héritage, peut, si l'Église est riche, demander pour sa peine une livre d'or ; si elle est pauvre, une demi-livre. Le métropolitain n'a droit à rien.

10. Comme les clercs continuent à ne pas garder la chasteté, nous ordonnons ceci : lorsqu'un clerc, depuis l'évêque jusqu'au sous-diacre, aura eu des enfants, soit d'une esclave soit d'une femme libre, le père et la mère seront punis de la manière prescrite par les canons, et les enfants ne pourront pas hériter de leurs parents, mais seront à tout jamais esclaves de l'Église que desservait le père (Caus. XV, q. VIII, c. 3).

11. Lorsque des esclaves de l'Église sont appelés à l'état ecclésiastique, ils doivent d'abord être affranchis par l'évêque (dist. LIV, c. 4).

12. Lorsque l'évêque affranchit les esclaves de l'Église, cet affranchissement prend effet à compter de la mort de l'évêque, et non du jour où a été rédigé l'acte écrit.

13. Les esclaves de l'Église, qui ont été affranchis, ne doivent ni eux, ni leurs descendants, se marier avec des Romains ou des Goths de naissance libre.

14. Si ces mariages ont lieu, les descendants seront tenus à l'*obsequium* vis-à-vis de l'Église.

15. Les affranchis d'une Église et leurs descendants doivent
[102] servir avec zèle et diligence l'Église à laquelle ils sont redevables de leur liberté.

16. Les affranchis de l'Église et leurs descendants ne doivent pas aliéner en faveur d'étrangers ce qu'ils ont reçu de l'Église. S'ils veulent le vendre, ils doivent en proposer l'achat à l'évê-

cation exacte, mais qui vient de conciles antérieurs. Hefele l'y aura mise par manière de glose. (H. L.)

que, puis ils feront du prix ce qu'ils voudront. Ils peuvent vendre ou donner ces biens à leurs enfants ou à leurs parents qui appartiennent à cette même Église en qualité d'esclaves ou de clients.

17. Les jours de fêtes chrétiennes et les jours de fêtes judaïques, les juifs baptisés doivent assister au service divin célébré par l'évêque, afin que celui-ci puisse s'assurer de leur foi. Celui qui ne le fera pas sera, suivant son âge, ou fouetté ou condamné au jeûne.

A la fin du concile on proclama la date de la prochaine fête de Pâques, et on décida que le futur synode se tiendrait le 1er novembre de l'année suivante.

Il se réunit cependant un mois plus tard, le 1er décembre 656, à Tolède ; du moins le procès-verbal n'est daté que de ce jour [1]. Ce fut un concile général auquel prirent part les trois métropolitains Eugène II de Tolède, Fugitivus de Séville et Fructueux de Braga. Les métropolitains des provinces de Mérida, de Tarragone et de Narbonne n'y parurent pas ; il y eut en tout vingt évêques et cinq représentants d'évêques. Ils promulguèrent les canons suivants :

1. Il est indispensable d'avoir une pratique uniforme pour la date des fêtes : Pâques, Pentecôte, Noël. Si, par exemple, nous ne célébrons pas la Pentecôte au jour voulu, nous ne pourrons recevoir les dons du Saint-Esprit. Il n'y a unité en Espagne que pour les fêtes du Seigneur, mais il n'y en a pas pour la fête de Marie ; ce jour, auquel l'ange apporta à Marie le message, ne peut souvent être célébré, soit à cause du carême, soit à cause de la Pâque ; aussi décidons-nous que dans toute l'Espagne, suivant ce qui se pratique aussi ailleurs, la fête de l'Annonciation sera célébrée le 18 décembre, huit jours avant la Noël, et avec autant de solennité que la fête de Noël [2] (dist. LXXXIX, c. 6). [103]

2. Tout clerc ou moine qui ne tient pas le serment prêté au roi et à la patrie sera déposé ; le roi seul pourra lui pardonner.

3. Aucun évêque ne doit placer ses parents ou ses favoris à la

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 656, n. 41-46 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 656, n. 7 ; *Coll. regia*, t. xv, col. 396 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 459-472 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 977 ; Coleti, *Concilia*, t. vii, col. 473 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iv, col. 152-163 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 32 ; *Coll. can. Hispan.*, p. 455 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, t. ii, p. 405 sq. ; Bruns, *Biblioth. eccles.*, part. ii, p. 297. (H. L.)

2. Voir *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. i, au mot *Annonciation*. (H. L.)

tête des églises ou des monastères ; la nomination sera sans effet et l'évêque excommunié.

4. Une veuve qui veut faire vœu de chasteté, doit le faire par écrit et porter dès lors, sans jamais le quitter, l'habit que l'évêque ou un autre clerc lui aura donné. Elle doit se couvrir la tête d'un voile pourpre ou noir, afin que, reconnue, on ne se permette rien à son égard (Caus. XX, q. I, c. 15).

5. Toutes les femmes qui ont une fois porté l'habit religieux sont tenues à la vie ascétique. Si, malgré les exhortations de l'évêque, elles ne veulent pas la garder, on les enfermera dans des monastères. Elles devront émettre par écrit leurs vœux et se couvrir la tête d'un voile (Caus. XXVII, q. I, c. 36).

6. L'enfant auquel ses parents ont coupé les cheveux ou donné l'habit religieux, et celui qui à l'insu de ses parents, a pris l'un ou l'autre sans opposition de ses parents, sont tenus d'embrasser la vie religieuse. Du reste les parents ne peuvent offrir à l'Église que des enfants au-dessous de dix ans. S'ils sont plus âgés, ils peuvent se vouer d'eux-mêmes à la vie religieuse, soit d'après la volonté de leurs parents, soit d'après une impulsion de leur piété (Caus. XX, q. II, c. 1).

7. Il est fort regrettable que des clercs vendent à des Juifs des esclaves chrétiens. Le concile cite plusieurs textes de la Bible qui démontrent que cette vente est défendue. Il renouvelle cette défense sous peine d'excommunication.

Pendant que les évêques rédigeaient ces canons, Potamius, archevêque de Braga, leur envoya un mémoire dans lequel il s'accusait lui-même. Les évêques tinrent à ce sujet une session secrète, et Potamius qui y fut invité, s'avoua coupable d'impureté, et d'avoir pour ce motif, cessé d'administrer son Église depuis neuf mois. On décida que, vu son aveu spontané, on ne le traiterait pas selon toute la rigueur des canons [1], qu'on ne lui enlèverait pas sa dignité, mais qu'il ferait pénitence le reste de ses jours. On donna à Fructueux, évêque de Dume, l'administration de l'évêché de Braga et les pouvoirs de métropolitain.

Enfin on présenta au concile deux testaments, celui de Martin,
[104] ancien évêque de Braga, et celui de Récimir, ancien évêque de Dume. Ce dernier avait fait par son testament tant de donations aux pauvres, et avait donné la liberté à tant d'esclaves que les biens

1. On cita en particulier le 4e canon du concile de Valence, tenu en 374.

de l'Église en avaient beaucoup souffert. Sur les plaintes qui s'élevèrent, le concile fit quelques restrictions à ce testament [1].

Deux conciles francs qui se tinrent à Paris et à Clichy, dans les quinzième et seizième années du règne du roi Clovis II, c'est-à-dire en 653 et 654, confirmèrent plusieurs privilèges accordés au monastère de Saint-Denis [2].

A peu près à la même époque le roi Clovis II († 656) réunit, dans une localité qui ne nous est pas connue, un concile qui ordonna la restitution des reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique apportées en France, et que réclamait le pape Vitalien [3].

Sous son successeur Clotaire III, et la troisième année de son règne (658), un concile tenu à Sens confirma les libertés déjà accordées au monastère de Saint-Pierre-le-Vif [4].

Probablement en l'année 658, se tint un concile à Nantes avec l'assentiment duquel Nivard, évêque de Reims, rebâtit en un autre lieu le monastère de Hautvillier (*Villaris super ripam Maternæ*), qui avait été détruit par les barbares. D'après le sentiment de Pagi et de Sirmond, ce concile a décrété les vingt canons suivants, qui dans les collections des conciles sont ordinairement attribués à un *concilium Nannetense* de la fin du IXe siècle [5] ; ils sont ainsi conçus :

1. D'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. II, p. 579 ; *Coll. can. Eccles. Hispan.*, p. 455 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 977 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 31 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, t. II, p. 405.

2. Le Cointe, *Annales eccles. Francor.*, t. III, p. 375 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 983 sq ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 62 sq. Clovis II commença son règne en 639. Cf. J. Havet, *Questions mérovingiennes. Les origines de Saint-Denys*, dans la *Bibl. de l'École des Chartes*, 1890, t. LI, p. 5-62 ; P. Lauer, *Les diplômes mérovingiens*, in-fol., Paris, 1908. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 59. Cette question est une de celles qui ont le plus largement inspiré les faussaires du moyen âge. Un travail qui n'est pas sans défaut, mais où l'on rencontre une érudition de bon aloi et une sorte d'impartialité, avec une connaissance directe des documents, est celui de F. Chamard, *Les reliques de saint Benoît*, dans *Le contemporain*, 1881, t. XXXVII, p. 61-81, 311-330, 465-484, 641-660, 1054-1079. Quant aux lettres de Vitalien sur ce sujet elles sont toutes rangées par Jaffé parmi les apocryphes. (H. L.)

4. Lalande, *Conc. Galliæ*, 1660, p. 70 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 534-535 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. III, col. 1013 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 549 ; Mansi, *Conc. ampliss., coll.*, t. XI, col. 118 ; Gouyer, *Quelques mots sur la date et l'objet du premier concile de Sens*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. de Sens*, 1877, t. XI, p. 61-66. La date du concile est incertaine entre 657 et 672. (H. L.)

5. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 495 ; *Coll. regia*, t. XV, col. 437 ; Lalande, *Conc. Galliæ*, p. 65 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 486-487 ; t. IX, col. 468-

1. Avant la messe le prêtre doit demander s'il n'y a pas dans l'assemblée des personnes étrangères à la paroisse, venues là par mépris de leur propre curé, et si quelqu'un de l'assistance conserve sa rancune : toutes ces personnes doivent être renvoyées (Caus. IX, q. II, c. 4).

2. En général on ne doit jamais assister à la messe dans une paroisse autre que la sienne, sauf en voyage (Caus. IX, q. II, c. 5).

3. La mère, la sœur et la tante d'un clerc ne doivent pas habiter dans sa maison, parce qu'on a constaté d'épouvantables incestes. Aucune femme ne doit non plus servir à l'autel.

4. Sur la manière dont les clercs doivent se conduire dans la visite des malades.

[105] 5. Un malade qui se confesse ne doit être absous qu'à la condition qu'il fera pénitence, s'il revient à la santé.

6. Le clerc ne doit rien demander pour les enterrements, et nul ne doit être enterré dans l'intérieur de l'église.

7. Aucun évêque ne doit ordonner un clerc étranger.

8. Aucun prêtre ne doit avoir plus d'une église, à moins qu'il n'ait dans chacune d'elles et sous sa direction plusieurs prêtres récitant l'office de jour et de nuit, et y célébrant tous les jours la messe.

9. Tous les dimanches et jours de fêtes, le prêtre doit donner les eulogies à ceux qui ne communient pas, et doit les bénir en disant la prière suivante : *Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, benedicere digneris hunc panem tua sancta et spirituali benedictione, ut sit omnibus salus mentis et corporis, atque contra omnes morbos et universas inimicorum insidias tutamentum.*

10. On doit faire quatre parts des dîmes et oblations : pour la fabrique, pour les pauvres, pour le prêtre et ses clercs, et pour l'évêque.

11. Examen de ceux qui veulent être ordonnés (dist. XXIV, c. 5).

474 ; Pagi, *Critica Annales Baronii*, ad ann. 660, n. 14-15 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 985 ; t. VI, part. 1, col. 458 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 499 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 59 ; t. XVIII, col. 166 sq. ; de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 541. Cet historien de la Bretagne ne paraît pas même soupçonner la question posée au sujet de la date du concile de Nantes qu'il fixe, sans hésitation, en 658. Par contre Maassen dans les *Conc. ævi merovingici*, ni Verminghof, dans les *Concilia ævi carolini*, t. I, n'en font nulle mention. M. Boudinhon me fait savoir que, pour sa part, il pencherait pour le IXe siècle, pour des raisons de critique interne. (H. L.)

12. Lorsque l'un des deux conjoints se rend coupable d'adultère, l'autre peut se séparer de lui, mais non se remarier. La partie coupable sera condamnée à sept ans de pénitence. Si la partie innocente veut continuer à vivre avec la partie coupable, elles seront également tenues, l'une et l'autre, à faire pénitence pendant sept ans.

13. La fornication entre ceux qui ne sont pas mariés sera punie par trois ans de pénitence.

14. Si une personne qui n'est pas mariée commet un adultère avec une personne mariée, elle sera condamnée à cinq ans de pénitence, et la personne mariée à sept ans.

15. Prescriptions au sujet des confréries [1].

16. Lorsqu'un prêtre vient à mourir, son voisin ne doit pas chercher à obtenir son Église par l'entremise des grands du monde.

17. Celui qui a commis un homicide avec préméditation, sera exclu pendant cinq ans *a communione orationum*, puis il sera privé de la communion pendant quatorze ans.

18. Si quelqu'un a, par accident et sans préméditation, donné un coup mortel, il fera pendant quarante jours pénitence au pain et à l'eau, puis sera séparé de la communion pendant deux ans.

19. Aucune femme ne doit paraître dans les affaires publiques [2], si ce n'est sur un ordre du roi ou de l'évêque.

20. Les évêques doivent chercher à détruire les restes des su- [106]
perstitions païennes [3].

Fr. Maassen nous a fait connaître deux conciles francs tenus quelques années plus tard ; il découvrit leurs procès-verbaux dans un manucrit du IXe siècle conservé à la bibliothèque d'Albi et les publia sous le titre : *Zwei Synoden unter König Childeric II* ; in-8, Gratz, 1867 [4]. Childéric II devint roi d'Austrasie en 660 et, en 670, roi de Neustrie et de Bourgogne ; il mourut en 673. Ces deux conciles ont donc été tenus entre 660 et 673 et il n'a pas été possible de découvrir si, lors de leur réunion, Childéric était seul roi, ou

1. Cf. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 541. « On peut à bon droit y voir le principe des corporations d'arts et métiers si répandues depuis et peut-être même de nos corps ou *généraux* de paroisses rurales. » (H. L.)

2. *Mirum videtur quod quædam mulierculæ placita generalia et publicos conventus in desinenter adeant et negotia regni utilitatesque reipublicæ magis perturbent quam disponant.* (H. L.)

3. Ce canon ordonne de déraciner les arbres sacrés, de renverser les pierres mégalithiques et druidiques. (H. L.)

4. Pardessus, *Diplomata*, t. II, p. 129 a fait le premier connaître le concile de Bordeaux d'après une copie prise par Baluze sur le manuscrit d'Albi. (H. L.)

s'il n'était que roi d'Austrasie. Le premier de ces conciles, appelé *Burdigalensis,* fut tenu à Bordeaux au *castrum Modogarnomo* dans l'église de Saint-Pierre, sur l'ordre du roi Childéric [1] et en présence de son représentant, le duc Loup. L'archevêque de Bourges Adus présida l'assemblée à laquelle prirent part dix-huit évêques des provinces ecclésiastiques de Bourges, Bordeaux et Eauze, concurremment avec plusieurs seigneurs aquitains.

Ces derniers furent dénommés *provinciales* (romains), car la plus grande partie des habitants de l'Aquitaine étaient d'origine romaine (et non pas wisigothe ou franque). La préface indique que le concile fut tenu *pro statu Ecclesiæ vel* (= et) *stabilitate regni.* Ce dernier motif est encore souligné dans le canon 4e et a probablement dû être le motif principal de la réunion du concile. Son but fut aussi de faire disparaître les abus grossiers qui s'étaient introduits parmi les clercs. Certains d'entre eux méprisaient leurs évêques, portaient des habits mondains et en bien des points se conduisaient plus mal que les laïques.

Les quatre canons de ce concile sont ainsi conçus :

1. Les clers doivent porter les habits qui leur ont été assignés et n'avoir ni épée ni aucune arme. Celui qui agira autrement sera puni conformément aux canons [2].

2. Aucun clerc ne doit avoir de patron laïque (*mundeburdum*) sans l'assentiment de son évêque [3].

[107] 3. En ce qui concerne les sœurs agapètes, *mulieres subintroductæ,* tous les clercs (de rang élevé) qui en auront chez eux seront punis, exception faite toutefois pour les personnes (du sexe féminin) dont la présence est autorisée par les canons [4].

4. Les évêques doivent partout donner le bon exemple, aimer les clercs, servir de modèles par leur manière de s'habiller, par leur conduite, leurs discours et leur obéissance ; ils doivent sou-

1. Léonce Couture, dans la *Revue de Gascogne*, 1869, t. x, p. 455-466 ; t. xii, p. 425 ; de Vic-Vaissette, *Hist. du Languedoc* 1875, t. ii, p. 40-42 ; d'après C. Jullian, *Recueil des inscriptions romaines de Bordeaux*, p. 147, n. 629, le concile de Bordeaux se tint en 662 dans un *castrum* des bords de la Garonne, sans doute à Langoiran. Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 215-216. (H. L.)

2. Cf. *Conc. Matiscon.*, ann. 583, can. 5. (H. L.)

3. Cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgesch.*, t. ii, p. 195, n. 3 ; p. 197, n. 2 ; *Conc. Cabill.*, ann. 639-654, can. 15 ; Loening, *op. cit.*, t. ii, p. 493. (H. L.)

4. Cf. *Conc. Matiscon.*, ann. 583, can. 1 ; *Conc. Cabill.*, ann. 639-465, can. 3. (H. L.)

tenir la religion sans respect humain, *ut et stabilitas regni per eos debeat stare, et salus populi, sicut decet, per eos debeat Domino auxiliante durare.*

Le deuxième concile franc, retrouvé par F. Maassen s'appelle *Latunensis* et fut célébré à Latona, Saint-Jean-de-Losne [1]. Nous n'avons pas connaissance des signatures, aussi le nombre des évêques présents est-il inconnu ; la réunion paraît toutefois avoir été un concile général franc [2]. Le roi Childéric assista au concile qui eut certainement lieu après que Childéric eut été proclamé roi de Neustrie et de Bourgogne, puisque Saint-Jean-de-Losne se trouve en Bourgogne. Sa date est donc entre 670 et 673 [3]. Cette date d'ailleurs s'accorde avec ce qui suit. Dans le 11e canon les évêques décident qu'un nouveau concile doit être célébré en septembre de la quatorzième année du règne de Childéric. Mais la 14e année du règne de ce prince fut celle de sa mort ; et comme d'après le 20e canon du concile de Mâcon de 585 on devait tenir un concile en Bourgogne tous les trois ans, nous sommes amenés à attribuer comme date au concile de Saint-Jean-de-Losne les années 670 ou 671. Dans la préface du procès-verbal les évêques font connaître leur volonté de se conformer aux ordonnances du Ve concile œcuménique, puis ils proclament les 22 canons suivants rédigés très brièvement.

1. Les évêques ne doivent pas s'occuper des choses temporelles, ils doivent vivre canoniquement.

2. Aucun évêque ou clerc ne peut porter des armes [4].

3. Un évêque ne doit pas soutenir par lui-même de procès, il ne peut le faire que par l'entremise d'un avocat [5].

4. Aucun clerc ne peut avoir de femmes dans sa maison, à l'exception de celles qui sont autorisées par les anciens canons [6].

1. Saint-Jean-de-Losne est situé au confluent de l'Ouche et de la Saône, dans l'ancienne province ecclésiastique de Lyon, depuis dans le diocèse de Chalon, maintenant de Dijon, arrondissement de Beaune (Côte-d'Or) (H. L.)

2. Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 217-219 ; Grellet-Balguerie, dans le *Bull. de la Soc. antiq. France*, 1887, p. 207. (H. L.)

3. Br. Krusch, *Zur Chronologie der Merov. Könige*, dans *Forschungen zur deutsch. Gesch.*, t. XXII, p. 479 sq. ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 217, adopte la date 673-675. (H. L.)

4. *Conc. Burdigal.*, can. 1. (H. L.)

5. Cf. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 534. (H. L.)

6. *Conc. Burdigal.*, can. 3. (H. L.)

5. Seul peut être nommé évêque celui qui a l'âge légal, qui a été validement élu et a pour lui le consentement populaire [1].

6. Dans une même ville, il ne peut y avoir deux évêques [2].

7. Aucun clerc ne peut accueillir un autre clerc si ce dernier ne possède une lettre de son évêque ou de son abbé. Les moines ne
[108] doivent pas circuler dans le pays sans être porteurs de lettres [3].

8. A Pâques, à Noël et à la Pentecôte (*Quinquagesima*), les évêques doivent se trouver dans leurs villes épiscopales à moins qu'un ordre du roi ne s'y oppose [4].

9. Les laïques ne doivent pas recevoir les fonctions d'archiprêtre [5].

10. Les évêques qui ne vivent pas de l'esprit (de la religion) doivent s'améliorer dans les limites du temps qui est prescrit, sinon ils seront déposés.

11. Le concile devra être célébré à la mi-septembre dans la quatorzième année du règne de Childéric, là où le roi l'ordonnera [6].

12. Les veuves qui changent de costume et veulent demeurer dans l'état de veuvage sont sous la protection du roi [7]. Si elles prennent le voile, elles seront enfermées dans des monastères [8].

13. Les veuves (consacrées à Dieu), qui vivent librement d'après le consentement de l'évêque, doivent rester dans leurs demeures [9], mais si elles ne conservent pas leur chasteté, elles seront enfermées dans un monastère [10].

14. Les privilèges des monastères sont maintenus.

15. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas se livrer à la chasse ainsi que le font les gens du monde [11].

16. Aucun évêque ne doit choisir son successeur [12].

17. Les évêques et les abbés condamnés à cause de leurs man-

1. *Conc. Cabillon.*, ann. 639-654, can. 10 ; *Conc. Burdigal.*, can. 13. (H. L.)
2. *Conc. Cabillon.*, ann. 639-654, can. 4. (H. L.)
3. *Conc. sub. Sonnatio*, 627-630, can. 12 ; *Conc. Cabillon.*, ann. 639-654, can. 13. (H. L.)
4. *Conc. Lugdun.*, ann. 583, can. 5. (H. L.)
5. *Conc. Cabillon.*, ann. 639-654, can. 5. (H. L.)
6. Maassen, *Zwei Synoden*, p. 19. (H. L.)
7. Loening, *op. cit.*, t. II, p. 241, n. 2. (H. L.)
8. *Conc. Aurel.*, ann. 549, can. 19. (H. L.)
9. *Conc. Epaon.*, can. 20. (H. L.)
10. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 804, n. 3. (H. L.)
11. *Conc. Matiscon.*, ann. 585, can. 13. (H. L.)
12. *Conc. Paris.*, ann. 614, can. 3 (— 2). (H. L.)

quements ou pour l'abandon volontaire de leurs Églises ne doivent plus être replacés [1].

18. L'évêque doit prêcher tous les dimanches et jours de fête [2].

19. Les moines qui voyagent sans lettres de recommandation de leur abbé, ne doivent pas être reçus [3].

20. Celui qui y contreviendra à l'avenir sera exclu de la communion pendant un an.

21. Les évêques qui ne se rendent pas au concile seront punis conformément aux canons [4].

22. Si un évêque choisit son successeur, il perdra lui-même sa dignité [5].

Bède le Vénérable parle d'un synode tenu en 664 dans le monastère de Strenashalch (*sinus Phari*, de là *synodus Pharensis*) à Whitby, dans le royaume anglo-saxon de Northumberland [6]. Les missionnaires romains et leurs disciples avaient répandu, dans toute l'heptarchie et dans la Northumbrie, le calcul romain de la fête de Pâques. Mais l'ancien comput breton et scot sur la fête de Pâques fut remis en honneur dans ce pays de Northumbrie par saint Aidan qui, venu de l'île d'Hy, rétablit dans la Northumbrie les affaires de l'Église, complètement ruinées. Tant que vécut saint Aidan, les deux computs sur la célébration de la Pâque furent en usage dans la Northumbrie ; mais après sa mort Finan et Colman dé- [109]
ployèrent beaucoup de zèle en faveur du comput pascal des Scots et, pour que cette différence ne se produisît plus, le roi de Northumberland, Oswy, convoqua ce concile de Strenashalch, composé

1. Hinschius, *op. cit.*, t. IV, p. 808, n. 1. (H. L.)
2. *Conc. Matiscon.*, ann. 585, can. 1. (H. L.)
3. *Conc. Agath.*, can. 27 ; *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 19. (H. L.)
4. *Conc. Matiscon.*, ann. 585, can. 20. (H. L.)
5. Voir le canon 16e. (H. L.)
6. Whitby est situé dans le comté d'York. Le roi Oswy avait épousé Eanfled, favorable au comput romain et qui, en outre, avait amené en Northumbrie ses chapelains, partisans du même système. Il arriva que le roi et la reine suivant deux calendriers différents, l'un célébrait la Pâque pendant que l'autre jeûnait encore et célébrait la semaine sainte. Bède a fait le récit de tout cet épisode, *Hist. Anglor.*, l. III, c. XXV. Il raconte la conférence tenue à ce propos dans le monastère de Sainte-Hilda dans lequel la propre fille du roi avait pris le voile. Oswy présida le débat. Le prêtre Wilfrid, avocat des usages romains, argua des saints apôtres Pierre et Paul, tandis que son contradicteur, l'évêque Colman, invoquait saint Jean et saint Colomba. Cf. G. T. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*, 6e édit., 1907, p. 162-164. (H. L.)

de personnages de marque, clercs et laïques des deux partis ; parmi eux se trouvait la célèbre abbesse Hilda du monastère de Strenashalch, qui elle-même suivait l'ancien comput breton. Le roi Oswy tenait aussi pour l'ancien calcul, tandis que sa femme Eanfled et son fils Elchfrid suivaient la coutume bretonne, et Wilfrid, abbé de Rippon, la coutume romaine ; celui-ci ayant surtout insisté sur ce que le Christ avait donné à Pierre les plus grands pouvoirs, le roi Oswy déclara : « Comme saint Colomba, apôtre des Églises des Scots, ne peut être comparé à Pierre, il est juste que nous suivions plutôt Pierre que lui. » Aussi, à la suite de cette conférence, toute la Northumbrie adopta la coutume romaine. Le second point traité fut la forme de la tonsure, et la pratique romaine triompha encore. Cependant les Scots qui étaient venus au concile, retournèrent dans leur pays sans être convaincus [1].

Le 6 novembre 666, Proficius, métropolitain de la province de Lusitanie, célébra, dans l'église cathédrale dite de Jérusalem à Mérida, un synode provincial avec onze suffragants [2]. Ainsi que tous les autres conciles espagnols tenus depuis la conversion des Wisigoths, celui-ci débuta par une profession de foi orthodoxe qui n'était autre que le symbole de Nicée et de Constantinople, déjà donné par un précédent concile de Tolède ; le concile de Mérida y ajouta le (*ex*) *Filio procedentem* [3], et un anathème contre les incrédules. Les autres canons traitent de différentes questions concernant le culte et la discipline.

2. Dans la province de Lusitanie on doit, ainsi que cela se pratique ailleurs, chanter les jours de fête, le soir les vêpres avant le *Sonus*, lorsque les cierges sont allumés [4].

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 994; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 67. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 666, n. 2-3 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 666, n. 3 ; *Coll. regia*, t. XV, col. 452 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 497-522 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 511 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. IV, col. 198-218 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 75 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. II, p. 84 ; *Coll. conc. Eccles. Hispan.*, p. 666 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, Madrid, 1849, t. II, p. 703. (H. L.)

3. *Ex Patre et Filio procedentem cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum.* (H. L.)

4. Le *Sonus*, c'est-à-dire l'*Invitatorium* et *Venite exsultemus* immédiatement *post lumen oblatum et dicto prius vespertino*, ce qui indique bien qu'on ne pouvait commencer les matines du jour suivant qu'à la fin des vêpres ; cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Sonus*. (H. L.)

3. Pendant que le roi Receswinthe est en guerre, les évêques doivent offrir, tous les jours, le saint sacrifice pour lui et pour son armée.

4. On doit exhorter tous les évêques, au moment de leur ordination, à vivre d'une manière chaste, modérée et régulière. [110]

5. Lorsque, sur la volonté du métropolitain et d'après les ordres du roi, on annonce un concile provincial, tous les évêques de la province doivent y assister. Celui qui ne peut s'y rendre en personne doit y envoyer son archiprêtre, ou bien un prêtre, si l'archiprêtre ne peut y aller ; mais il ne doit pas envoyer un diacre.

6. Lorsque le métropolitain engage un évêque de sa province à passer auprès de lui les fêtes de Noël ou de Pâques, l'évêque doit s'y rendre.

7. Si un évêque ne se rend pas au synode provincial, il sera exclu de la communion jusqu'au prochain concile, et il devra, pendant ce temps, demeurer comme pénitent en un lieu que le métropolitain et les autres évêques présents au synode fixeront. Pendant ce temps, le métropolitain sera chargé de l'administration de sa maison et de ses possessions.

8. Le roi Receswinthe ayant, sur la proposition d'Orontius, ancien archevêque, aujourd'hui décédé, rétabli la province de Lusitanie, d'après les prescriptions des anciens canons [1], on doit maintenant, par l'entremise d'une commission, vider le différend existant au sujet de la délimitation de leurs diocèses, entre Selva, évêque d'Egitania, et Juste, évêque de Salamanque, conformément aux décisions du concile de Séville.

9. Sous peine d'une excommunication de trois mois on ne doit rien demander pour la confirmation et pour le baptême ; toutefois, on peut recevoir un présent librement fait.

1. On devait rendre à la province de Lusitanie les quatre évêchés de Coïmbre, de Lamégo, de Bisco et d'Égitania, qui se trouvaient dans la Galice. Lorsque plus tard, au moyen âge, Compostelle fut devenue métropole et eut hérité des droits de Mérida, Pierre, archevêque de Compostelle, émit des prétentions au sujet de ces quatre évêchés et eut, pour ce motif, une discussion avec l'archevêque de Braga. Il en appela au synode de Mérida, et, de son côté, l'archevêque de Braga voulut rabaisser l'autorité de ce concile, et lui fit, entre autres reproches, celui bien mérité d'avoir rédigé son procès-verbal en mauvais latin. L'archevêque de Compostelle l'emporta pour le fond, à la suite d'une décision du pape Innocent III. Voyez la lettre de ce dernier à Pierre de Compostelle, dans Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 90 sq.

10. Tout évêque doit avoir dans sa cathédrale un archiprêtre, un archidiacre et un *primiclerus* [1].

11. Les prêtres, les abbés et les diacres doivent témoigner à l'évêque leur respect, ils doivent le recevoir d'une manière digne lorsqu'il fait sa visite et lui préparer ce qui lui est nécessaire. Il ne leur est pas permis d'accepter des fonctions civiles sans sa permission.

[111] 12. L'évêque peut, selon qu'il le juge à propos, placer dans son église cathédrale les prêtres ou les diacres des paroisses de campagne ; sans compter ce que l'évêque leur donne, ils ont également droit aux revenus de la place qu'ils occupaient auparavant, à l'exception toutefois de ce qu'il faut donner au remplaçant.

13. L'évêque doit surtout récompenser les clercs capables.

14. Ce qui est offert en argent, les jours de fête, dans une église épiscopale, doit être divisé en trois parts, dont l'une pour l'évêque, la seconde pour les prêtres et pour les diacres, la troisième pour le reste du clergé. Les prêtres doivent agir d'une manière analogue dans les églises de campagne.

15. A l'avenir, les évêques ne devront pas faire mutiler les esclaves de l'Église pour quelque crime que ce soit ; mais le juge royal fera une enquête sur ce crime, et l'évêque appliquera aux coupables une peine qui ne sera jamais le maximum. Il est arrivé que des prêtres malades ont accusé les esclaves de l'Église de leur avoir attiré ce mal, et les ont persécutés pour ce motif. On ne doit plus agir ainsi ; mais lorsque l'on soupçonnera un pareil maléfice le juge devra, sur la demande de l'évêque, faire une enquête, et si la faute est constatée, l'évêque appliquera la peine.

16. Les anciens canons ont décrété que l'évêque avait droit à un tiers des revenus des églises de campagne [2]. Aucun évêque de la province de Lusitanie ne doit outrepasser cette limite ; encore ce tiers demandé à chaque église doit avant tout servir aux réparations

1. Le *primiclerus* ou *primecerus* était chargé de la direction des clercs inférieurs, y compris les sous-diacres, de même que l'archidiacre était chargé de la direction des diacres. Cf. Thomassin, *op. cit.*, p. I, lib. II, c. CIII.

2. Le membre de phrase : *Cui sua plenissime sufficere possunt*, n'est pas facile à expliquer. Loaisa propose de lire : *non possunt*, c'est-à-dire, l'évêque qui n'a pas assez de revenus a droit à un tiers des revenus des églises de campagne. Ce canon serait alors tout à fait d'accord avec le canon du synode de Carpentras (voy. plus haut § 239). Cf. *Corpus juris canonici*, causa X, quæstio III, c. 2 et 3. Voy. aussi plus loin le 5e canon du XVIe concile de Tolède.

de cette église. Tous les prêtres des églises de campagne qui possèdent des biens de l'Église doivent promettre à l'évêque de faire réparer leur église selon que le besoin l'exigera. S'ils ne le font pas, l'évêque pourra les y forcer. Si les églises n'ont pas de biens, l'évêque devra veiller à en assurer les réparations.

17. Nul ne doit insulter un évêque défunt.

18. Les prêtres des églises de campagne doivent, dans la mesure où les ressources de leurs biens ecclésiastiques le leur permettront, choisir parmi les esclaves de l'Église des hommes intelligents, [112]
pour en faire des clercs et leurs coopérateurs.

19. Lorsque plusieurs églises pauvres sont confiées à un seul prêtre, celui-ci devra tous les dimanches dire la messe dans chacune d'elles. On devra lire à l'autel, à la messe, les noms des donateurs ou de ceux qui ont fait bâtir l'église, au diptyque des vivants ou des défunts, suivant le cas.

20. Lorsque des esclaves de l'Église ont été affranchis conformément aux prescriptions énoncées dans les canons antérieurs, ils doivent rester libres ; s'ils ont été affranchis d'une manière illégale, ils redeviendront esclaves, eux et leurs descendants. De plus, ceux qui ont été affranchis d'une manière légale resteront les clients de l'Église.

21. Si un évêque a donné à ses parents, ou à d'autres personnes une partie des biens de l'Église, mais s'il a laissé à l'Église sur ses biens propres trois fois autant, les donations seront valables. Il en est de même si ces donations sont une récompense des services rendus à l'Église.

22. Plusieurs des ordonnances précédentes sont accompagnées de leur sanction, c'est-à-dire de la peine réservée aux transgresseurs ; quant aux autres, pour lesquelles on n'a pas indiqué de peine spéciale, les transgresseurs sont passibles de l'excommunication.

23. Gloire à Dieu et remercîments au roi !

En 677, un concile tenu dans l'île de Crète, sous le métropolitain Paul, déposa injustement Jean, évêque de Lappa ou Lampa, dans l'île de Crète. Celui-ci en appela au pape, fut, pour ce motif, mis en prison, s'enfuit à Rome et eut le bonheur d'être déclaré innocent dans un concile romain tenu sous le pape Vitalien [1].

Vers la même époque ou peut-être un peu plus tard, Numérien,

1. Mansi, *Concilia*, Supplém., t. I, col. 501 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 99. (H. L.)

archevêque de Trèves, réunit un concile, avec quelques autres évêques et abbés, peut-être dans cette même ville de Trèves ; l'assemblée accorda certains privilèges au couvent de la *Vallis Galilææ* en Lorraine (Saint-Dieudonné), fondé par saint Déodat, évêque de Nevers [1].

[113] Les anciennes collections offrent une série de canons appelés *Augustodunenses*, que saint Léger, évêque d'Autun, aurait portés dans un concile tenu dans cette ville vers 670 [2]. Mansi a voulu

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 115 ; Binterim, *Gesch. d. deutschen Concilien*, t. I, p. 407.

2. Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 506 ; *Coll. regia*, t. XV, col. 497 ; Lalande, *Conc. Galliæ*, p. 70 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 535-536, 1887 ; Hardouin, *Coll. concil*, t. III, col. 1013 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 549 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 126, 163. Maassen, *Conc. ævi meroving.*, p. 220 sq., donne la date 663-680. Les manuscrits ne donnent pas le texte intégral du concile d'Autun. On trouve plusieurs canons dans la collection canonique du ms. d'Angers et dans la collection du ms. d'Hérouval, cf. F. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 829 ; mais le ms. d'Hérouval fait un emprunt au ms. d'Angers. Maassen a établi son texte dans les *Conc. ævi merov.*, sur trois mss. La réalité de ce concile est attestée par l'*index* qui se lit sous le *cap. XXVI* et sous le *cap. XIX*, suivant qu'on consulte le ms. d'Angers ou le ms. d'Hérouval. Maassen estime que la réunion du concile a dû avoir lieu dans les premières années de l'épiscopat de saint Léger qui passa ses dernières années loin de sa ville épiscopale et en prison. Sur le canon 14e, relatif à la communion pascale, cf. A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, Paris, 1908, 4e comm., p. 181 sq. Voici le texte de ce canon 14e : *Sæculares vero, qui Natale Domini Pascha, Pentecosten non communicaverint, inter catholicos non habitent. Nullus presbyter confertus cibo, aut crapulatus vicio, sacrificia contrectare, aut missas facere præsumat : quod si quis præsumpserit, amittat honorem. Mulieres ad altare ingredi non oportet.* L'assemblée primitive des fidèles comportait la communion des assistants. Act., II, 42, 46. Il ne serait pas invraisemblable que cette communion fût de règle, puisque saint Paul recommande d'examiner sa conscience avant de recevoir le corps du Christ. La *Didachè* (IX, 5) marque l'obligation d'écarter de la communion ceux qui n'ont pas reçu le baptême, c'est donc que tous les autres recevront le corps et le sang. Dans S. Justin, *Apol.*, I, LXV, 5, nulle exception quand il dit que, le dimanche, les diacres distribuent à chacun des assistants et portent aux absents le pain, le vin et l'eau consacrés. Au temps de Tertullien la coutume générale est de prendre part à la communion tous les jours de réunion, *De oratione*, c. XIX, *P. L.*, t. I, col. 1181-1182, et d'emporter chez soi des parcelles pour se communier en d'autres jours. *Ibid.*, t. I, col. 1183 ; *Ad uxor.*, l. II, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1296. Saint Cyprien parle de la communion comme d'une pratique quotidienne, *De oratione dominica*, c. XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 531-532, et il en fait une obligation aux approches de la persécution, *Epist.*, LVI, *P. L.*, t. IV, col. 350. Le concile d'Antioche de 341 nous fait voir l'expulsion hors de l'assemblée chré-

prouver que ce prétendu concile d'Autun n'était autre que celui

tienne des tièdes qui ne communient pas. *Conc. in Encæniis*, can. 2; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1310. Les documents contemporains du concile *in Encæniis* montrent les fidèles communiant fréquemment, même aux jours où on ne célébrait pas la messe. En Égypte, au IVe siècle, chez les moines et même chez les simples fidèles on emportait après la communion plusieurs parcelles de pain consacré afin de pouvoir dans la semaine se communier soi-même. S. Basile, *Epist.*, XCIII, *ad Cæsariam patriciam*, *P. G.*, t. XXXII, col. 483, 486. Cependant il n'existait alors aucune règle fixe. Certains ne savaient que faire. Une correspondante de saint Jérôme lui écrit pour lui demander s'il faut communier tous les jours, comme on fait à Rome et en Espagne? Le saint répond : Hippolyte a traité cette question, d'autres auteurs également en s'inspirant de divers écrivains ecclésiastiques ; mais rappelez-vous bien, en ce qui concerne les traditions ecclésiastiques, surtout celles qui ne sont pas contraires à la foi, qu'il faut suivre sur ce point la tradition des anciens, sans croire que les traditions des uns soient détruites par celles des autres. *Epist.*, LXXI, *ad Lucin.*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. Cependant saint Jérôme est parfois moins tolérant. Sans réprouver formellement on voit ailleurs qu'il n'approuve pas l'usage de communier après avoir accompli l'acte conjugal, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, n. 15. *P. L.*, t. XXII, col. 505-506. A ceux qui l'interrogent sur la fréquentation de l'Eucharistie, saint Augustin répond comme saint Jérôme qne les usages varient avec les pays, toutefois il préfère voir le chrétien à qui sa conscience ne reproche pas de fautes graves communier journellement. *Epist.*, LIV, *ad Jannurium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200-201; *Serm.*, LVII, *in Math.*, VI, 9, 13, c. VII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 389; LVIII, c. IV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 395.

Dans certaines Églises, notamment à Antioche à la fin du IVe siècle, la fréquentation de la communion paraît réglée par une loi ou par un usage. Le carême, Pâques et l'Épiphanie sont des périodes de communion obligatoire. Saint Jean Chrysostome se plaint que beaucoup de fidèles communient alors d'une manière tiède ou machinale. *In epist. ad Ephes. comment.* hom. III, n. 4. En Occident, la communion ne paraît pas fréquente en tous lieux. Si à Rome et en Espagne on propage la communion quotidienne, un des synodes tenus par saint Patrice (450-462) rappelle l'obligation de la communion pascale. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 525. Le concile d'Agde (506) prescrit la communion aux trois fêtes de Noël, Pâques et Pentecôte. *Conc. Agathense*, can. 18, Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 327. Saint Césaire insiste sur ce point dans ses homélies et ses discours, au moins pour les fêtes de Noël et de Pâques. *Sermones*, parmi les œuvres de S. Augustin, *Appendix*, serm. CXVI, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1975-1976 ; serm. X, col. 1760. Il veut même que l'on communie à l'occasion d'autres fêtes comme la dédicace d'une église, la consécration d'un autel. S. Augustin, *Appendix*, serm. CCXXIX, 2, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2166-2167, 2169.

La pratique indiquée par saint Césaire tendit, avec le temps, à se codifier. Un concile d'Autun, vers 670, reprend purement et simplement la décision du concile d'Agde. *Conc. Augustod.*, can. 14, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 126. Elle reparaît dans les *Excerptiones* d'Egbert d'York (732-766), *Excerpt.*, XXXVIII, Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 417 ; dans un concile de Tours des premières années

tenu en 677 [1], à Cristiacus ou Marlacus. Plus tard, Mansi est revenu sur cette hypothèse, et n'a plus confondu le concile tenu à Autun, en 670, et celui tenu à Marly, près de Paris, ou à Morlay, dans le diocèse de Toul, en 677 [2]. Ce dernier concile déposa Chranilin, évêque intrus d'Embrun ; l'autre rendit une série d'ordonnances concernant la discipline des monastères.

du IXe siècle, *Conc. Turon.* III, can. 50 (vers 813), Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 91 ; dans Atton de Verceil, *Capitul.*, LXXXIII, Mansi, *op. cit.*, t. XIX, col. 257 ; et dans divers capitulaires d'Anségise, *Capit. Ansegisis*, l. II, c. XLV, Mansi, *op. cit.*, t. XV, appendix, col. 506 ; de Réginon, *De ecclesiast. disciplina*, l. II, c. V, *P. L.*, t. CXXXII, col. 285 ; de Burchard, *Decretor.*, l. V, c. XVII, *P. L.*, t. CXL, col. 756 ; d'Yves de Chartres, *Decret.*, pars IIa, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXI, col. 167 ; dans le Décret de Gratien, *De consecratione*, dist. II, c. 16. Cette loi était cependant considérée par plusieurs comme une simple tolérance, un *minimum*. Théodore de Cantorbéry affirme que dans l'Église grecque on communie tous les huit jours sous peine de l'excommunication si on omet trois dimanches de suite ; il convient qu'à Rome on est moins strict. Theod. Cantuar., *Capitul.*, c. XX, Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 27-28. Un concile *incerti loci,* et qui pourrait avoir été tenu à Ratisbonne, dit que Grecs, Romains et Francs communient tous les dimanches, *Decreta cujusd. conc. Provinc.*, c. 6 ; Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 1057. Néanmoins la pratique semble assez éloignée de cette ferveur. Le concile de Cloveshoe (747) renonce à rien obtenir des adultes, mais il insiste pour faire communier enfants et vieillards, *Conc. Clovesh.*, can. 23, Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 402. Ces observances si différentes les unes des autres montrent qu'il n'existe pas de coutume ou de loi généralement acceptée. Un très grand nombre en effet se borne à la communion annuelle. Au V-VIe siècle, l'auteur du *De sacramentis*, V, IV, 25, *P. L.*, t. XVI, col. 452, constate le fait, le déplore, reconnaît que les Grecs ne font pas plus et s'efforce de persuader la communion quotidienne. L'influence du concile d'Agde parvint en beaucoup de lieux à faire accepter les trois communions annuelles, mais on n'a que des attestations locales, très distantes les unes des autres. La communion de Pâques était généralement redoublée, le jeudi saint et le dimanche de Pâques. On trouvera des détails relatifs au bas moyen âge dans A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, Paris, 1908, Quatrième commandement, p. 189 sq. ; Ph. Martain, *La communion quotidienne aux premiers siècles*, dans la *Revue augustinienne*, 1906, t. IX, p. 161-175 ; Edw. King, *Holy communion in the early Church*, dans *The Month*, 1906, juillet ; Rampolla del Tindaro, *Santa Melania giuniore, senatrice romana. Documenti contemporanei e note*, in-fol., Roma, 1905 ; la note 38e est consacrée à *La pratique quotidienne de la communion dans l'Église romaine.* (H. L.)

1. Dans ses remarques sur Pagi, ad ann. 663, n. 5. (H. L.)

2. Lebœuf, *Eclaircissements... sur un ancien palais de nos rois de la 1re race, appelé en latin Masolacus*, dans *Rec. écrits hist. France*, 1738, t. I, p. 50-62 ; Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. XI, col. 163. Maassen, *Conc. ævi merov.*, p. 222-223, fixe la date de ce concile au mois de septembre, 679-680. (H. L.)

Un concile anglo-saxon sur lequel on a des renseignements plus certains se réunit à Herford, le 24 septembre 673, sous Théodore, archevêque de Cantorbéry [1]. On y confirma d'une manière générale les anciens canons auxquels on promit obéissance et on décréta dix nouveaux *capitula*, dont Théodore recommanda avec instance l'observation, qu'il voulut lire lui-même, et qui furent confirmés par tous : ils sont ainsi conçus :

1. Tous doivent célébrer la Pâque le dimanche après le 14 du premier mois lunaire (mois de nisan).
2. Aucun évêque ne doit empiéter sur la paroisse d'un autre.
3. On ne doit ni troubler, ni voler les monastères.
4. Les moines ne doivent pas passer d'un monastère à l'autre.
5. Aucun clerc ne doit abandonner son évêque, pour aller à un autre.
6. Les clercs en voyage ne peuvent exercer de fonctions que lorsqu'ils en auront reçu la permission.
7. Tous les ans, on tiendra le 1er août un concile à Cloveshoe.
8. Les évêques doivent prendre rang d'après la date de leur ordination.
9. A mesure que la population chrétienne augmentera, un plus grand nombre d'évêques sera nécessaire.
10. Concerne le mariage et la séparation de corps, qui n'est permise que dans le cas d'adultère, et sans que l'on puisse se remarier. [114]

En Espagne le vieux roi Réceswinthe était mort en 672 ; les grands du royaume lui donnèrent pour successeur l'un des leurs nommé Wamba, très estimé pour ses vertus. Celui-ci refusa deux fois la couronne et ne se décida à l'accepter que lorsqu'un des électeurs, tirant son épée, le menaça de l'en percer, s'il s'obstinait dans son refus, disant qu'il se montrait par ce refus le plus grand ennemi de la patrie. Au mois de septembre 672, il fut sacré roi par l'archevêque Quiricius, dans l'église des Saints-Pierre-et-Paul à Tolède. On regarda comme un très heureux présage que, dans cette cérémonie, il s'éleva miraculeusement au-dessus de sa tête une colonne de fumée, de laquelle sortit une abeille. Toutefois la grande réputation de Wamba ne put empêcher des soulèvements dans les provinces de Navarre, des Asturies, et surtout dans la Nar-

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1015 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 127 ; Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, in-8, Oxford, 1871, t. III, p. 118-122. (H. L.)

bonnaise ; le roi les comprima avec beaucoup de succès, au cours des années 673 et 674. En 675, il réunit deux synodes provinciaux, l'un à Tolède, l'autre à Braga.

Nous ne savons lequel des deux se réunit le premier, car nous n'avons que la date de celui de Tolède, qui s'ouvrit le 7 novembre [1]. Les collections des conciles placent le concile de Braga le premier tandis que Ferréras croit qu'il fut le dernier. Je serais, pour ma part, porté à croire que ces deux synodes provinciaux se sont tenus en même temps : car le IIIe concile de Tolède avait déjà décrété dans son 18e canon que les synodes devaient toujours se tenir au commencement de novembre. Il est vrai que le IVe concile de Tolède voulut, dans son 3e canon, indiquer une autre époque ; mais nous voyons que, malgré cela, les conciles espagnols qui suivirent se tinrent pour la plupart en novembre, et le IXe concile de Tolède recommanda de nouveau de les tenir au commencement de ce mois.

Le XIe synode de Tolède réunit donc le 7 novembre 675, dans l'église de Marie, dix-sept évêques, deux représentants d'évêques, et six abbés, avec l'archidiacre de l'église de Marie. Tous appartenaient à la province de Tolède, ou de Carthagène et à leur tête le métropolitain Quiricius. La préface offre un triste tableau des dix-huit années qui viennent de s'écouler, pendant lesquelles il n'y a plus eu de conciles à Tolède et qui ont vu se propager dans le clergé l'hérésie et la débauche. Se trouvant maintenant réunis, par la volonté de Dieu et celle du roi, ils voulurent commencer leur œuvre, en émettant une profession de foi de la doctrine orthodoxe. Le premier jour, le métropolitain lut donc une profession de foi très détaillée, rédigée par lui-même, sur laquelle les évêques délibérèrent le lendemain, après s'y être préparés par le jeûne, et
[115] qu'ils adoptèrent le troisième jour. Il est dit entre autres choses, dans ce symbole, que le Fils de Dieu l'est par nature et non par adoption, *Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione*, ce qui était contre les bonosiens ; et que le Saint-Esprit était issu du Père et du Fils, et qu'il était *missus ab utrisque*. Plus loin, dans la partie très remarquable qui est consacrée à la christologie, on dit du

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 675, n. 1-6 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 675, n. 2-3 ; *Coll. regia*, t. xv, col. 502 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 559-560 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1017 ; Coleti, *Concilia*, t. vii, col. 555 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. iv, col. 238-254 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 130 ; Bruns, *op. cit.*, part. I, p. 305 ; *Collectio can. Eccles. Hispan.*, p. 467 ; *Coleccion de canones*, p. 430. (H. L.)

Fils : *Missus tamen Filius non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto missus credendus est,... et... a seipso quoque missus accipitur*, et cela parce que *inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur*[1]. On ne trouve dans ce symbole aucune trace des discussions sur le monothélisme, qui cependant agitaient alors si fort l'Église.

Le lendemain, après avoir adhéré à ce symbole, le concile décréta les 16 canons suivants :

1. Les évêques siégant au concile doivent s'abstenir de conversations indiscrètes, de disputes, d'éclats de rire, etc., le transgresseur sera expulsé et puni d'une excommunication de trois jours (Caus. V, q. IV, c. 3).

2. Tous les clercs et surtout les évêques doivent s'appliquer à lire la sainte Écriture. Les supérieurs doivent exhorter dans ce sens les clercs qui leur sont soumis, et instruire les ignorants dans cette science.

3. Dans toute la province, on doit observer les mêmes usages liturgiques que dans la métropole. Les monastères peuvent avoir, avec la permission de l'évêque, des *officia* particuliers, mais pour les offices publics, ils doivent suivre la même règle (dist. XII, c. 13).

4. On ne doit pas accepter les offrandes de ceux qui vivent en inimitié, et ceux-ci, avant d'approcher de la communion, doivent faire pénitence pendant un temps double de celui qu'ils ont passé en inimitié.

5. Manière dont on doit punir les évêques coupables de brutalités ou d'homicide, ou détenteurs de biens qui ne leur appartenaient pas. S'ils ont du bien en propre, ils devront payer les compensations prescrites par les lois (civiles) et, de son côté, l'Église les frappera d'une excommunication de deux semaines. S'ils n'ont pas de bien, on ne doit pas prendre les compensations légales sur le bien de l'Église ; on ne doit pas non plus les vendre comme esclaves (ainsi que cela avait lieu pour les laïques insolvables), mais pour chaque 10 *solidi* qu'ils auraient dû payer en compensation, ils feront vingt jours de pénitence. Si un évêque [116]
s'est mal conduit avec la femme, ou la fille, ou toute autre parente d'un grand, il perdra sa dignité et sera excommunié et exilé à tout jamais. On ne pourra lui donner la communion qu'au lit de

1. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 242, n. 182. (H. L.)

mort. Il en sera de même pour ceux qui ont commis un meurtre avec préméditation, ou qui ont gravement insulté une personne haut placée.

6. Aucun clerc ne doit prononcer des jugements entraînant la peine de mort, ou de mutilation, sous peine de déposition et d'emprisonnement jusqu'à la mort (Caus. XXIII, q. VIII, c. 30).

7. Les évêques ne doivent punir leurs clercs que d'une manière canonique.

8. Pour le baptême, la confirmation, le chrême et les ordinations, aucun clerc ne doit réclamer ni recevoir une rétribution. L'évêque qui permettra pareille faute sera excommunié pendant deux mois. Si, à l'insu de l'évêque, c'est un prêtre qui a accepté un présent, ce prêtre sera excommunié pendant trois mois ; si c'est un diacre, l'excommunication sera de quatre mois, les sous-diacres et les autres clercs de rang inférieur seront fustigés et excommuniés (Caus. I, q. I, c. 101).

9. Chaque évêque doit, au jour de sa consécration, jurer qu'il n'a pas donné et ne donnera pas d'argent à qui que ce soit pour arriver à sa charge. Quiconque sera convaincu de simonie sera écarté de l'ordination. Quant à ceux qui sont déjà ordonnés un exil et une pénitence de deux ans leur permettront non seulement d'être admis à la communion, mais encore de reprendre leurs fonctions.

10. Tout clerc doit promettre, avant son ordination, fidélité à la foi catholique, l'observation des canons, une vie irréprochable, le respect et l'obéissance aux supérieurs.

11. Il est permis de faire communier seulement avec le calice les malades qui, à cause de la sécheresse de leur bouche, ne pourraient pas consommer le pain sacré ; nous donnons cette permission comme une explication du 4e canon du Ier concile de Tolède. Quant à celui qui, étant bien portant, reprend dans sa bouche le corps du Seigneur qu'il a reçu, il sera excommunié à tout jamais. Si un infidèle se rend coupable de ce crime, il sera battu et exilé pour le reste de ses jours.

[117] 12. On doit imposer les mains en signe de pénitence à ceux qui sont en danger de mort, et immédiatement après, on doit leur accorder la réconciliation. On pourra célébrer le service divin pour ceux qui sont morts après avoir reçu la pénitence et avant d'avoir été réconciliés.

13. Les possédés ne doivent pas servir à l'autel (D. XXXIII, c. 3).

14. Lorsque cela est possible, tout clerc qui chante ou qui offre

(c'est-à-dire qui dit la messe) doit avoir auprès de lui un aide qui puisse prendre sa place, s'il vient à tomber malade (Caus. VII, q. I, c. 15, cf. dist. I, c. 58, *De cons.*).

15. On doit célébrer tous les ans un synode provincial, dont le jour est indiqué par le roi et le métropolitain. Celui qui, sauf empêchement, ne s'y rendra pas, sera excommunié pendant un an. La même peine atteindra tous les évêques de la province, si, à moins d'être empêchés par un ordre du roi, ils laissent passer un an sans célébrer de concile.

16. Gloire à Dieu, remercîments au roi !

Tous les historiens espagnols rapportent que le roi Wamba fit une nouvelle délimitation des diocèses. Toutefois, en comparant les circonscriptions diocésaines avant et après lui, on voit qu'il n'y a pas eu de changement bien important ; on a dû se borner à vider certaines questions en litige, et introduire quelques modifications. La division hiérarchique qui existait auparavant fut complètement fixée du XI[e] concile de Tolède. Seule, une annotation placée en tête d'un unique manuscrit, rapporte ces changements à ce concile. Le procès-verbal synodal ne fait du reste aucune allusion à cette revision, et il est bien difficile d'admettre qu'un simple concile provincial ait été chargé de modifier la délimitation de tous les diocèses d'Espagne.

Le synode provincial de Braga, *Bracarensis IV*, se composa de huit évêques de la Galice, parmi lesquels se trouvait le métropolitain Léodécisius.

Après une profession de foi orthodoxe conforme au symbole de Nicée et de Constantinople (avec le *ex filio procedentem*), les évêques énumèrent différents abus qui se sont glissés parmi le clergé et contre lesquels sont dirigés les huit canons suivants [1] :

1. On ne doit plus, lors du saint sacrifice, user de lait au lieu de vin, ni consacrer un raisin et en distribuer ensuite les grains (*pro complemento communionis*). On ne doit pas non plus tremper [118]

1. *Coll. regia*, t. xv, col. 526 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 561-570 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1031 ; Coleti, *Concilia*, t. vii, col. 577 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 154; Florez, *España sagrada*, t. xv, p. 239, 243 ; *Collectio can. Eccl. Hisp.*, p. 630 ; *Coleccion de canones*, Madrid, 1849, t. ii, p. 652 sq. Bruns, *Biblioth. eccles.*, part. II, p. 96, ne commence à compter les canons qu'à partir de celui que Hefele donne comme le deuxième ; nous le suivons ici et ne comptons par conséquent que huit canons au lieu de neuf dont parle Hefele. (H. L.)

dans le vin le pain consacré, car la Bible parle (en rapportant l'institution de l'Eucharistie) du pain et du vin comme étant séparés. Dans le calice le vin devra être mêlé avec de l'eau (dist. II, c. 7. *De cons.*).

2. Les vases sacrés ne doivent pas être employés à des usages profanes. Il en sera de même des ornements, des linges, et autres ustensiles affectés au culte.

3. A la messe, le prêtre doit porter l'étole sur les deux épaules et par devant (dist. XXIII, c. 9).

4. Aucun clerc ne doit sans témoins converser avec une femme, si ce n'est avec sa propre mère.

5. Lors des fêtes des martyrs, quelques évêques attachent à leur cou les reliques et se font ensuite porter dans l'église par des lévites en aube, comme s'ils étaient eux-mêmes des reliquaires. On ne peut agir ainsi ; mais à l'avenir les lévites reviendront à l'ancien usage et porteront les châsses des reliques sur leurs épaules, ainsi que, dans l'ancien Testament, les lévites portaient l'arche d'alliance. Si l'évêque veut porter les reliques, qu'ils les porte, mais en marchant à pied.

6. Les prêtres, les abbés et les lévites ne doivent pas être punis de coups à moins qu'ils n'aient commis de graves délits (dist. XLV, c. 8).

7. La simonie est prohibée.

8. Les recteurs des églises doivent administrer avec soin et diligence les biens de leurs églises (Caus. XII, q. IV, c. 2).

Depuis longtemps le siège épiscopal de la Northumbrie avait été transféré de la ville d'York dans l'île de Lindisfarne. Aidan, le second apôtre de la Northumbrie, avait fait ce changement en 635, par amour pour la solitude, et ainsi il fut la cause que l'Église
[119] de Northumbrie perdit son archevêché. Il est vrai qu'un demi-siècle plus tard, Céadda, et après lui Wilfrid, résidèrent de nouveau à York ; mais ils furent sous la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry. En 678, le célèbre Théodore, qui occupait le siège de Cantorbéry, se laissa persuader par Egfrid, roi de Northumbrie, de partager en quatre diocèses le royaume de ce prince, c'est-à-dire l'ancien diocèse d'York, en sorte que Wilfrid allait se trouver réduit au petit diocèse de Lindisfarne. Wilfrid rapporte lui-même que cette décision avait été prise dans un *convent* d'évêques, c'est-à-dire dans un synode. Wilfrid n'ayant pas adhéré à ce partage, Théodore lui enleva même l'église de Lindisfarne ; l'évêque dépouillé en appela au pape, et se rendit à Rome pour défendre lui-

même sa cause. Théodore envoya aussi un agent qui arriva avant Wilfrid, et celui-ci étant aussi arrivé, le pape Agathon réunit au mois d'octobre 679 un concile romain [1]. Cinquante personnes, parmi lesquelles seize évêques, y assistèrent, Wilfrid exposa toute l'affaire, déclara énergiquement vouloir adhérer à la division de ses diocèses, si cette mesure était reconnue nécessaire, et demanda seulement qu'on lui donnât pour collègues des évêques avec lesquels il pût vivre ; on prit alors la résolution suivante : Wilfrid sera réintégré et choisira lui-même, conjointement avec le concile qui se tiendra en Angleterre, ses coopérateurs (les trois évêques de la province de Northumbrie) ; l'archevêque de Cantobéry devra sacrer ses coopérateurs, et on dépossédera ceux qui ont été mis dans ces évêchés. On émit aussi dans ce concile la proposition (fut-elle admise ?) qu'il n'y eût pour toute l'Angleterre que douze évêchés ne formant qu'une seule province. Enfin on décréta l'envoi à Théodore de Cantorbéry, en qualité de légat du pape, de l'abbé romain Jean, archichantre, chargé de résoudre les diverses questions pendantes en Angleterre et d'assembler un concile général anglais pour la condamnation du monothélisme. Le pape envoya aussi par ce même archichantre Jean, les décisions du concile de Latran tenu sous le pape Martin [2]. Sur le désir du pape Agathon, Wilfrid resta à Rome après le départ du légat et assista au concile romain qui se tint à Pâques 680, et d'où partirent pour Constantinople les fondés de pouvoir pour le VI[e] concile œcuménique [3]. [120]

1. *Coll. regia*, t. xvi, col. 21 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 579-584 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1038 ; Coleti, *Concilia*, t. vii, col. 601; Mansi, *Concilia*, Supplém., t. i, col. 510 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 186. (H. L.)

2. Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1038 sq, ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 179.

3. La signature de Wilfrid à ce concile se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 306, et Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1131. Voyez aussi la notice qui se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 184, et Hardouin, t. iii, col. 1044, où il est dit qu'il avait assisté au concile des cent cinquante évêques (au lieu de cent vingt-cinq). Haddan et Stubbs, *Councils and eccles. documents*, t. iii, p. 125 ; a. d. 678, *council incerti loci at which Wilfrid's Northumbrian diocese is divided*, p. 131. *Councils at Rome 679-860, on the business of the English Church and of Wilfrid.* (H. L.)

[121]

LIVRE SEIZIÈME

LE MONOTHÉLISME ET LE SIXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

CHAPITRE PREMIER

ÉPOQUE ANTÉRIEURE AU SIXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

291. Origines du monothélisme [1].

Pour mieux conserver l'intégrité des deux natures du Christ, la nature divine et la nature humaine, les nestoriens avaient porté

1. Les origines du monothélisme sont si parfaitement obscures qu'on doit une réelle reconnaissance au P. S. Vailhé pour avoir consacré quelques pages très lucides à l'étude de cette question. Nous allons dans cette note le prendre pour guide : *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche,* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 37-48. Le règne de l'empereur Héraclius fut un des plus féconds en désastres pendant sa première partie (610-622). Les Perses s'étaient emparés de la Mésopotamie, de la Syrie, de la Palestine, de l'Égypte et de la plupart des provinces de l'Asie-Mineure ; leur armée campait à Chalcédoine. Ces pertes s'expliquaient non seulement par l'impéritie des généraux byzantins et la vaillance des Perses, mais par la gravité du dissentiment religieux qui, depuis le concile de Chalcédoine, avait scindé en deux groupes ennemis l'empire grec. Dans les provinces conquises par les Perses, Mésopotamie, Syrie, Égypte, les partisans du monophysisme formaient la majorité et l'emportement des passions religieuses était arrivé à un tel excès qu'on avait lieu de redouter que la population de ces provinces ne fît cause commune avec ses conquérants les Perses, au cas où l'empereur de Byzance entreprendrait de les chasser. C'est pourquoi, préalablement à toute entreprise militaire, Héraclius considérait comme indispensable de trouver un terrain d'entente sur la question religieuse. L'unité politique était

atteinte à l'unité de personne dans le Christ ; par contre, pour mieux mettre en relief cette unité de personne, les monophy-

impossible sans l'unité morale. Mais à quel prix obtiendrait-on cette dernière ? Ne devrait-on pas craindre d'échouer là où tous les efforts de Zénon, Anastase et Justinien n'avaient abouti qu'à des édits d'union laissant derrière eux une nouvelle secte dans les Églises rivales ? On ne pouvait espérer faire renoncer le peuple de Constantinople au dyophysisme qui l'avait littéralement séduit, mais serait-il impossible de trouver des formules assez ambiguës pour satisfaire tout le monde, monophysites et catholiques ? Le patriarche Sergius souffla cette idée à Héraclius qui la fit sienne. Il était bien entendu qu'on ne pouvait rien espérer, rien entreprendre sur le terrain des deux natures ; mieux valait aborder celui des énergies et des volontés dans le Christ. On admettrait dans le Verbe fait homme *deux natures* pour plaire aux catholiques, *une seule énergie* et *une seule volonté* pour satisfaire les monophysites. Voici comment cette phase nouvelle de l'histoire théologique s'engagea. Dans une conférence contradictoire tenue en Afrique devant le patrice Grégoire, en juillet 645, entre saint Maxime de Chrysopolis, et Pyrrhus, ex-patriarche monothélite de Constantinople (*S. Maximi confessoris disputatio cum Pyrrho. P. G.*, t. XCI, col. 289), ce dernier dit : « C'est Sophrone, il y a peu de temps patriarche de Jérusalem, qui a soulevé à contre-temps cette discussion sur les énergies. » *Id.*, col. 332. Maxime répondit sur-le-champ : « Parle-moi en toute vérité. Lorsque Sergius (patriarche de Constantinople) écrivit à Théodore, évêque de Pharan, pour lui envoyer le soi disant écrit de Ménas par l'intermédiaire de Sergius Macaronas, évêque d'Arsinoë, et le prier en même temps de lui dire sa pensée sur les termes d'*une énergie* et d' *une volonté* employés dans cet écrit, et que Théodore lui répondit en approuvant le tout ; où était alors Sophrone ? Lorsque Sergius adressa le même écrit de Ménas avec la réponse favorable de Théodore de Pharan à Paul le Borgne, le sévérien, à la ville de Théodosioupolis ; où se trouvait Sophrone ? Lorsque Sergius demanda à Georges, surnommé Arsas, un paulianiste d'Égypte, de réunir et de lui envoyer les textes des Pères et des docteurs qui parlaient d'*une seule énergie*, afin de pouvoir, à l'abri de ces autorités, conclure l'union des paulianistes avec l'Église, et que saint Jean l'aumônier, le pape d'Alexandrie, surprit cette lettre de Sergius aux mains d'Arsas et voulut le déposer, mais qu'il fut empêché par l'invasion subite des Perses en Égypte ; où se trouvait Sophrone ? Oui ! où était Sophrone, lorsque Sergius répondit à Cyrus, évêque de Phasis, au sujet des termes d'*une* et de *deux énergies* ? Et que fit-il lorsque Sergius eut manifesté de mille manières sa maladie et qu'il en eut infesté toute l'Église ? Ne lui rappela-t-il pas avec la modestie qui convenait à son habit religieux, en tombant à ses genoux, les souffrances vivifiantes du Christ, plus éloquentes que toutes les prières ? Ne le supplia-t-il pas d'abandonner cette formule hérétique, condamnée déjà par les Pères et de ne plus être un fauteur de scandale ? » Ainsi le prétendu écrit de Ménas était apocryphe, et composé probablement par Sergius. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XI, col. 226. Dès 653, les légats du pape protestaient contre l'authenticité de cet écrit (Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 225, 592, 596) et en 680 le VI[e] concile œcuménique le décla-

sites avaient porté atteinte au dogme des deux natures, et avaient proclamé ce principe que le Christ était, il est vrai, issu de deux

rait apocryphe. La réponse de Théodore de Pharan fut favorable, ce qui dut contribuer à le faire passer pour le *premier monothélite* en 649, au concile de Latran (Mansi, *op. cit*,, t. x, col. 893, 957 ; t. xi, col. 292), tandis qu'en 680, le concile de Constantinople, VIe œcuménique, voyait avec plus de raison dans Sergius l'auteur de cette hérésie, Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 775. Théodore de Pharan écrivit en outre à Sergius d'Arsinoë (Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 957, 960 ; t. xi, col. 273) et rédigea un ouvrage *Sur les interprétations des témoignages des Pères* (Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 960) ; deux écrits dans lesquels il soutenait les idées monothélites. Voilà le premier fait connu du monothélisme. Voici le second. Sergius de Constantinople pria Georges d'Arsas le paulianiste d'Alexandrie (*S. Maximi conf. disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. xci, col. 332) de colliger les textes des Pères favorables à la doctrine d'*une énergie* et de les lui adresser afin qu'il pût conclure l'union des paulianistes avec l'Église. Saint Jean l'aumônier surprit la lettre de Sergius à Arsas et l'invasion des Perses en Égypte l'empêcha seule de le déposer. Or Jean mourut le 11 novembre 619, l'année même de l'invasion de l'Égypte, d'où il ressort que la négociation entamée remonte au début de 619. Sergius d'Arsinoë ne fut pas seul l'objet des manœuvres de l'empereur et du patriarche. Une lettre de Cyr, évêque de Phasis, en Lazique, écrite entre le 1er sept. 625 et le 31 août 626, nous fait connaître la démarche tentée auprès de lui. « Lorsque j'eus mon entrevue avec Héraclius, écrit Cyr à Sergius de Constantinople, je lus le décret qu'il avait envoyé à Arcadius, archevêque de Chypre, contre Paul, chef de ceux qui étaient sans évêques (τῶν ἀνεπισκόπων). La doctrine orthodoxe y est exposée d'une manière irréprochable. Toutefois ayant lu dans le décret qu'il était défendu de parler de deux énergies de Notre-Seigneur Jésus-Christ après l'union (des deux natures dans le Christ), je n'approuvais pas ce passage et j'en appelais à la lettre du pape Léon qui enseigne, d'une manière explicite, l'existence de deux énergies unies entre elles. Après que nous eûmes encore parlé sur ce point, je reçus l'ordre de lire ta lettre vénérée, qui, ainsi qu'on en fit la remarque et ainsi qu'on pouvait le supposer, était une réplique au décret impérial à Arcadius, car elle mentionnait aussi ce méprisable Paul, donnait une copie du décret lancé contre lui et en approuvait le contenu. Je reçus l'ordre de me taire à l'avenir sur ce point, de ne pas contredire et de te demander de nouvelles instructions sur la nécessité d'admettre après l'union des deux natures, une seule énergie dirigeante. » Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 559.

Cette conférence de Cyr avec l'empereur se tint dans la province même de Lazique où l'empereur s'était rendu ainsi qu'en témoigne formellement une lettre de Sergius au pape Honorius. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 529. La conférence eut donc lieu en l'année 626 de notre ère, puisque le chroniqueur Théophane signale à cette date la présence d'Héraclius en Lazique. *P. G.*, t. cviii, col. 653, 657 ; cf. P. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus*, in-8, Leipzig, 1897, p. 44-45. Une autre conférence eut lieu, celle-ci entre Héraclius et Paul le Sévérien. Ce fait nous est connu par les renseignements contenus dans trois auteurs byzantins : 1° Cyr dans sa première lettre à Sergius, en

natures, mais qu'après l'Incarnation il n'en avait eu qu'une seule. En face de ces deux erreurs, il fallait affirmer et les deux natures et l'unité de personne, et proclamer ces deux dogmes sans sacrifier l'un à l'autre ; ce fut l'œuvre du concile de Chalcédoine qui enseigna deux natures dans la personne unique du *Logos* sans mélange de l'une avec l'autre, ou métamorphose de l'une en l'autre, sans déchirement ou séparation.

Le concile de Chalcédoine n'avait parlé de ces deux natures dans le Christ que d'une manière générale et toute une série de nouvel-

626 ; 2° Sergius dans sa réponse à Cyr et dans sa lettre à Honorius de l'an 634 ; 3° saint Maxime de Chrysopolis dans sa discussion avec Pyrrhus, en l'an 645. Cette conférence est plus clairement décrite dans une lettre de Sergius au pape Honorius. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 530. On y voit que tandis qu'il traversait l'Arménie pour marcher à la rencontre des Perses, Héraclius convoquait à ses gîtes d'étape tel ou tel évêque pour sonder ses intentions et essayer sur lui sa propagande monothélite. Déjà, par l'intervention de Sergius, l'empereur s'était acquis la fidélité politique et religieuse des monophysites d'Égypte et du Sinaï, grâce à ses relations secrètes avec Théodore de Pharan et Georges Arsas ; il espérait que son entrevue avec Paul, chef des acéphales de Chypre, lui gagnerait les monophysites de cette île. Sur ces bases le *basileus* comptait pouvoir agir avec plus de force et de bonheur sur l'Église monophysite d'Arménie et surtout entamer des négociations avec les Jacobites de Syrie. « Comme on le voit, écrit le P. S. Vailhé, la conception du plan ne laissait rien à désirer, et l'on ne saurait qu'applaudir au mobile élevé qui l'avait inspiré, si l'union des Églises qui était poursuivie n'avait dû s'accomplir au détriment de la foi et des principes mêmes du christianisme. Ce n'était, en effet, ni plus ni moins que le sacrifice du mystère de l'Incarnation tout entier que Sergius exigeait des catholiques, avec sa formule équivoque d'une énergie et d'une volonté après l'union des deux natures. Aussi, les monophysites intelligents ne firent-ils aucune difficulté d'y souscrire, puisqu'elle consacrait en fait leur doctrine et mettait tous les avantages de leur côté. Pourtant, soit qu'il ne comprît pas tout le prix de la concession qu'on lui faisait, soit qu'il ne voulût rien abandonner de son système théologique, Paul se refusa à entrer dans cette combinaison et retourna à l'île de Chypre. Les négociations étaient rompues avec lui. » La date de cette entrevue ne saurait être que l'année 622.

Les résultats auxquels on arrive sont donc ceux-ci : 1° Avant 619, rapports de Sergius avec Théodore de Pharan (presqu'île sinaïtique), monophysite. — 2° En 619, rapports de Sergius avec Georges Arsas, chef des paulianistes d'Égypte. — 3° En 622 rapports d'Héraclius et de Sergius avec Paul le Borgne, chef des acéphales de Chypre, rupture, décret impérial et lettre patriarcale lancés contre Paul. — 4° En 626, rapports d'Héraclius avec Cyr de Phasis, en Lasie. Signalons une cinquième négociation en Palestine, en 629, entre Héraclius et plusieurs évêques, toujours dans le but de les attirer à sa doctrine d'une énergie et d'une volonté. Sergius de Joppé fut le premier adhérent, sacra quelques évêques et répandit partout le monothélisme. (H. L.)

les questions pouvait et devait se produire lorsque, en réfléchissant sur les attributs et les forces de ces natures, on aborderait l'explica-
[122] tion de leur coexistence dans le Christ. On avait, il est vrai, une règle implicite dans ces mots du concile de Chalcédoine : « Chaque nature garde ses attributs, » et dans ce passage de la célèbre *Epistula dogmatica* du pape saint Léon I[er] à Flavien : *Agit enim utraque forma* (c'est-à-dire nature) *cum alterius communione, quod proprium est.* Mais une partie seulement des orthodoxes tira de ces principes les déductions logiques ; les autres ne comprirent pas le véritable sens de ces mots, qu'ils récitaient bien souvent mais qui restèrent pour eux comme un fruit dont ils ne surent jamais enlever l'écorce [1].

1. Il y a entre le monothélisme et le monophysisme une relation analogue à celle qui existe entre l'adoptianisme et le nestorianisme. Et pour le dire en passant, il est toujours utile d'établir ces rapprochements parce qu'on y saisit sur le fait et, pour ainsi dire, en flagrant délit, les tâtonnements de la pensée théologique chez les hérésiarques. Le calvinisme et le jansénisme ont ainsi des points de contact et nous apparaissent en quelque façon comme complémentaires. Il appartiendrait à une histoire des dogmes d'entrer dans le détail et d'exposer jusqu'en leur subtile filiation ces dépendances qu'on marque ici en courant et sans s'arrêter. Quoi qu'il en soit, et au seul point de vue de la philosophie de l'histoire, ce fait n'est pas pour surprendre. Il s'explique sans peine par le besoin de *retouche* qui est frappant pour la plupart des constructions théologiques trop hâtives des grands hérésiarques. L'*Histoire des variations* est une démonstration par les faits de l'insuffisance des innovations et des correctifs qu'elles appellent. Parfois ces correctifs laissent à peine subsister quelque chose du texte ou du thème primitif. En ce qui concerne les grandes hérésies que nous avons déjà rencontrées, l'eutychianisme s'est présenté comme une réduction du nestorianisme, le monothélisme se donne de même comme une réduction du monophysisme et chaque fois comme une tentative strictement orthodoxe d'enrayer les progrès de l'hérésie. Les monothélites, ceux attachés au concile de Chalcédoine, enseignaient sans ombre d'hésitation que les deux natures — divine et humaine — du Sauveur sont unies en Lui sans confusion, en sorte que son humanité n'est aucunement amoindrie, mais demeure parfaite et entière. C'est ainsi que les adoptianistes s'attacheront fermement à la doctrine du concile d'Éphèse d'après laquelle les deux natures appartiennent à une seule personne. Ce en quoi les adoptianistes font preuve d'une courte vue, c'est en ne voyant pas que l'adoption ne touche pas une nature mais une personne et en se trouvant amenés à enseigner que le Sauveur, dans sa nature humaine, pouvait être appelé le fils adoptif de Dieu. De leur côté, et en un autre sens, les monothélites ne s'apercevaient pas que l'action et la volonté appartiennent à la nature et non à la personne, ce qui les amène à enseigner que le Christ avait une seule faculté d'action : ἐνεργεία, *énergie*, *activité*, *opération*, et une seule volonté. Comme dans la Trinité de trois Personnes en une Nature il y a une opération *ad extra* et une volonté ; ainsi dans les deux

La question de la manière d'être des différentes parties et des diverses forces des deux natures unies dans le Christ, fut, pour la première fois, agitée par les monophysites, qui, dans leurs discussions, soulevèrent ce problème : *Le corps du Christ a-t-il été corruptible, et l'âme* (humaine) *du Christ a-t-elle ignoré quelque chose* ? Pour les monophysites qui tenaient la nature humaine du Christ pour un fantôme, c'était bien certainement une question oiseuse que de s'occuper de l'âme humaine du Christ ; aussi les *agnoètes* furent-ils excommuniés par leurs anciens amis, parce que l'hypothèse de l'ἀγνοεῖν (ignorance humaine du Christ) entraînait l'existence des deux natures. On s'explique très bien que les orthodoxes se soient intéressés à ces discussions des monophysites, et les aient jugées à leur point de vue. Or, de la question de la *science* du Christ il n'y a qu'un pas à celle de sa *volonté* et de son *action*, et nous pouvons facilement admettre que, sans aucune circonstance extérieure, sans aucune intention préméditée, on se soit trouvé, par le seul fait du développement logique du dogme, placé en face de ce problème : *Dans quel rapport se trouvent dans le Christ la volonté divine et la volonté humaine* ? Si, dans la suite, la solution de cette question a paru le vrai moyen de rétablir l'union longtemps désirée entre les orthodoxes et les monophysites, on comprend que cette solution ait été cherchée passionnément ; mais ce fut l'effet de ces préoccupations par trop pratiques qui fit perdre à l'enquête de sa liberté d'allures et donna naissance aux luttes du monothélisme, dont nous allons nous occuper [1].

natures de la Personne unique du Christ il y a deux opérations et deux volontés ; la volonté divine commune au Fils, au Père et au Saint-Esprit, et une volonté humaine, sans laquelle la nature humaine prise par le Fils de Dieu serait incomplète. Le danger et l'attrait de cette fausse argumentation se trouve en ceci que cette théorie fait la moitié du chemin qui conduit au monophysisme. (H. L.)

1. Fr. Combéfis, *Historia hæresis monothelitarum sanctæque in eam sextæ, synodi actorum vindiciæ, diversorum item antiqua ac medii ævi, tum historiæ sacræ, tum dogmatica, græca opuscula*, dans son *Auctarium novum*, in-fol., Parisiis, 1648, t. II, p. 1-64 ; *Dissertatio apologetica pro actis sextæ synodi*, dans le même *Auctarium*, p. 65-198 ; l'ancienne bibliographie dans Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, Hamburgi, 1808, t. XI, col. 151-154 ; Assemani, dans *Bibliotheca juris orientalis*, in-fol., Romæ, 1764, t. IV ; J. Chmel, *Vindiciæ concilii œcumenici VI, præmissa dissertatione historica de origine... hæresis monothelitarum*, in-8, Prague, 1777 ; W. D. Schoepflin, *Dissertatio historica monothelitarum recensionem succinctam continens*, in-8, Wittebergæ, 1682 ; Æg. Strauch, *Dissertatio de monothelitarum hæresibus*, in-4, Wittembergæ, 1665 ; in-4, *id.*, 1686 ; J.-B. Tamagnini (= A.-M. Fouquière), *Celebris historia monothe-*

[123] Héraclius, empereur de Byzance depuis l'année 610, vit, dès le début de son règne, recommencer les invasions des Perses. Ils en-

litarum atque Honorii controversia, scrutiniis octo comprehensa, in-8, Parisiis, 1678 et 1679 ; Walch, *Ketzerhistorie*, t. IX, p. 1-666 ; Bardenhewer, *Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien* (580-607) *über Trinität und Incarnation*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 353-401 ; Oswepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, in-8, Leipzig, 1897 ; *Monotheleten*, dans Herzog, *Real Encyklopädie*, 1903, t. XIII, p. 401-414 ; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1894, t. II, p. 399-408 ; H. Gelzer, *Abriss der byzantinische Kaisergeschichte*, dans Krumbacher, *Geschichte der byzant. Litteratur*, München, 1897, p. 946-959. « On formerait une bibliothèque des ouvrages composés pour ou contre le VIe concile œcuménique, et je ne crois pas qu'aucune question ait donné lieu à des polémiques plus vives que celle de l'innocence ou de la culpabilité d'Honorius. » E. de Rozière, *Liber diurnus ou Recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du Ve au XIe siècle*, in-8, Paris, 1869, Introd., n. 79, p. CXXXII. Il n'est pas contestable que, parmi les questions de fait les plus délicates de toute l'histoire ecclésiastique, la condamnation du pape Honorius par un concile œcuménique à l'occasion d'un point de doctrine tienne le premier rang. Aussi l'embarras des défenseurs est-il souvent visible lorsqu'ils entreprennent l'explication d'un problème qui renaît périodiquement. Le parti le plus radical consiste à plaider l'inauthenticité de tous les documents de la cause ; c'est pure aberration. On se rabat à moins et on soutient l'interpolation des lettres du pape Honorius, d'où ressort l'invalidité d'une condamnation reposant sur un faux supposé. Mais cette interpolation est indémontrable. Alors on imagine de faire la part du feu. Honorius a parlé, il s'est trompé, mais peu importe, ce n'est pas *ex cathedra* qu'il a parlé, mais simplement comme docteur privé. Et dans cette voie de subtilité on arrive à de vraies trouvailles, par exemple celle-ci : Honorius a parlé, il a enseigné, mais est-ce en qualité de docteur privé ou de docteur infaillible, est-ce de la *cathedra docens* ou de la *cathedra definiens* que relève ce qu'il a dit ? Il ne paraît pas qu'on puisse gagner grand'chose à éterniser des distinctions insoutenables qui semblent n'être qu'un moyen d'esquiver la discussion vraiment difficile. Moins encore gagne-t-on à dérober à la publicité les textes qui paraissent de nature à embarrasser la défense, comme ce fut le cas pour le *Liber diurnus* dont l'impression fut longtemps retardée et la publication entravée parce qu'il renferme un texte qui démontre la condamnation d'Honorius (édit. E. de Rozière, n. 71, p. CXIII-CXV ; n. 85, p. CXLVIII). Dom J. Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, in-18, London, 1907, p. 16, estime que *it is absurd to regard the letter of Honorius as a definitio ex cathedra*, ainsi que l'ont fait Hefele, Pennacchi et d'autres. Il admet que dans l'émotion de la polémique, à l'époque du concile du Vatican, on ait pu soutenir cette opinion, mais on a eu depuis lors le temps de ressaisir et d'analyser de plus près la définition du concile touchant l'enseignement *ex cathedra*. En voici les termes mêmes : *Cum* [*Papa*] *omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia*

vahirent et pillèrent les principales provinces orientales de l'empire romain, dévastèrent la Syrie et Jérusalem, vendirent aux juifs quatre-vingt-dix mille chrétiens, conduisirent en captivité Zacharie, patriarche de Jérusalem, et s'emparèrent de trésors inestimables, entre autres d'une portion de la vraie croix [19 mai 614][1]. Peu après, en 619, ils s'emparèrent de l'Égypte, ravagèrent la Cappadoce, et assiégèrent Chalcédoine, en vue même de Constantinople. Héraclius voulut faire la paix ; mais Chosroès II, roi des Perses, lui renvoya ses ambassadeurs avec cette réponse décourageante : « Que votre maître sache que je n'entendrai parler d'aucune condition avant que lui et ses sujets n'aient abandonné le Dieu crucifié, pour adorer le soleil, dieu suprême des Perses. » Ces insolences réveillèrent Héraclius, qui fit la paix avec les Avares, prit en personne le commandement d'une grande armée, partit pour l'Orient le lundi de Pâques de [623], marcha contre les Perses à travers l'Arménie, les attaqua et les battit dans leur propre pays [2].

Or, pendant le séjour de l'empereur en Arménie, voici, au dire de Sergius de Constantinople, dans sa lettre au pape Honorius, ce qui se passa : « Paul, chef des sévériens (monophysites), vint trouver l'empereur dans ce pays, et lui présenta l'apologie de son hérésie ; mais l'empereur qui, grâce à Dieu, était instruit dans les questions de théologie, lui démontra l'impiété de ses paroles et s'opposa en véritable champion de l'Église aux arguties de cette fausse dogmatique. Il parla, entre autres choses, de « l'unique énergie du Christ notre Dieu véritable, » affirmant que dans le Christ on ne devait pas distinguer *deux sortes d'activité ou d'action*, dont l'une serait

tenendam definit. La première condition posée par cette définition n'est pas remplie puisque la lettre d'Honorius est adressée au seul Sergius, non à l'Église entière. De plus la lettre ne définit ni ne condamne, ne promulgue aucun anathème, mais approuve simplement le maintien du silence. (H. L.)

1. Pour cette date de la prise de Jérusalem, cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, p. 645-649 ; *Echos d'Orient*, t. VI, p. 92. (H. L.)

2. Theophanes, *Chronographia*, ad ann. mundi 6113, Christi 613, éd. Bonn, t. I, p. 466. Théophanes rapporte que, le 4 avril, l'empereur étant encore à Constantinople, y avait célébré la fête de Pâques, et qu'il était parti le lendemain avec son armée. Or en 622 la fête de Pâques tombait le 4 avril. Nous savons, d'autre part, que l'ère dont se sert Théophanes commence huit ans après la nôtre, et pour lui l'année s'ouvre au 1er septembre. Par conséquent son année 613 a dû commencer le 1er septembre 621, et le lundi de Pâques de cette même année 613 est le lundi de Pâques de notre année 622. Cf. Pagi, *Critica in Annal. Baronii*, ad. ann. 621, n. 5 ; *Dissertatio de periodo græco-romana*, dans le 1er volume de sa *Critica*, § 28, p. XXXVII ; Ideler, *Com-*

divine et l'autre humaine [1] ; ce mot devait rester la formule et le
[124] drapeau du monothélisme, d'après lequel la nature humaine du Christ unie à la nature divine avait, sans doute suivant l'enseignement du concile de Chalcédoine, toutes les propriétés de l'humanité, mais ces propriétés restaient inertes ; toute l'action et l'activité du Christ provenaient du Logos qui se servait de la nature humaine comme d'un instrument.

Pagi [2] et Walch [3] ont présenté ce fait, comme si ce n'était pas l'empereur qui eût parlé à Paul de l'*unique énergie* du Christ, mais au contraire Paul qui en aurait parlé à l'empereur et l'aurait gagné à cette doctrine. C'est une erreur qui montre que ces deux historiens ont mal lu les sources [4]. Walch a tort de vou-

pend. der Chronol., p. 448. [Cf. Angelo Pernice, *L'imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*, fait partie des *Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento*, in-8, Firenze, 1905, p. 111-179, consacrées aux expéditions d'Héraclius contre les Perses, c'est un travail excellent et vraiment complet ; p. 223-238, consacrées aux origines du monothélisme, exposé insuffisant et peu exact. Hefele parle de l'année 622, nous suivons la chronologie de Pernice, *op. cit.*, p. 122 : *Il 25 marzo del 623, insieme con la moglie Martina e co' figli Costantino ed Epifania, Eraclio parti per Nicomedia, dove il 27 dello stesso mese celebro la Pasqua. Pochi giorni dopo rimando i figli in Costantinopoli ed egli con la moglie e con tutto il suo regnito, andando probabilmente per mare fino a Trapezunte, raggiunse il suo esercito.* (H. L.)]

1. Mansi, *Conc. ampliss. col.*, t. XI, col. 530 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1311. Sergius rapporte seulement que cet incident s'était produit pendant une étape de l'empereur en Arménie au cours de sa campagne contre les Perses. Or, comme l'empereur s'arrêta en Arménie dans ses campagnes contre les Perses, aussi bien en 622 qu'en 623, l'incident qui nous occupe a pu peut-être se produire en 623. Nous remarquerons cependant qu'en 622 l'empereur résida assez longtemps en Arménie, tandis que l'année suivante il n'y fut que pendant quelques jours. Cf. Théophanes, *loc. cit.* et ad ann. Christi 614, p. 471 sq. Dans tous les cas, on ne saurait imaginer une date autre que celle de 622 ou 623 : car, ainsi que nous le verrons bientôt, la visite de Paul a nécessairement eu lieu avant l'année 626. Il faut retarder cette chronologie d'une année et lire 623, 624. Les hostilités reprirent au début du printemps de 625. (H. L.)

2. Pagi, *Critica*, ad ann. 622, n. 2, 3.

3. *Ketzerhistorie*, t. IX, p. 19, 109.

4. Si Sergius, patriarche de Constantinople (610-638), fut avec Héraclius le principal propagateur du monothélisme, il n'en fut vraisemblablement pas l'inventeur. Eutychius a pu s'en douter vaguement, lui qui fixait en Syrie, dès la fin du Ve siècle, l'origine de cette hérésie. *P. G.*, t. CXI, col. 1077-1078 ; *Echos d'Orient*, 1900-1901, t. VII, p. 157-159. L'indication ne doit pas être écartée *a priori*, puisque rien n'est fait pour surprendre dans ce rapprochement

loir réfuter Combéfis, qui a vu exactement les choses et a conclu de cet incident que, dès sa rencontre avec Paul, l'empereur connaissait la formule de l'*unique énergie* qu'il avait sans doute apprise de Sergius.

Les historiens modernes, Mosheim en particulier, ont soutenu que la doctrine de l'*unique énergie* avait fait sa première apparition dans cette rencontre en Arménie, et que de là était sorti le monothélisme. Mais d'après la remarque de Pagi [1], la célèbre discussion de Maxime avec Pyrrhus (voy. § 303) ramène à plusieurs années en arrière le début du monothélisme, et prouve que Sergius, patriarche de Constantinople, depuis 610, avait déjà exposé dans ses lettres, dès avant 619, la doctrine de l'*unique énergie* et lui avait gagné des partisans dans plusieurs provinces [2]. Pyrrhus prétendait en effet, dans cette discussion, que Sophrone, patriarche de Jérusalem depuis 636, avait, très inopportunément, commencé toutes les discussions sur les *énergies* du Christ. Maxime, qui défendait la doctrine orthodoxe, lui répondit : « Mais, dis-moi donc où était Sophrone (il ne devait paraître que bien plus tard dans ces débats), lorsque Sergius écrivit à Théodore, évêque de Pharan (en Arabie), lui envoyant la prétendue lettre de Mennas (nous en parlerons plus tard), et lui demandant son avis sur la doctrine d'une seule *énergie* et d'une seule *volonté* (καὶ ἑνὸς θελήματος) exprimée dans cette lettre, et lorsque Théodore lui répondit, en adhérant à cette doctrine [2] ? Où était Sophrone lorsque Sergius écrivit au sévérien Paul le Borgne de Théodosiopolis (Garin en Arménie), en lui envoyant, avec sa lettre, celles de Mennas et de Théodore de Pharan ? Où était Sophrone, lorsque Sergius écrivit au paulianiste Georges [3], surnommé Arsas, le priant de lui [125] envoyer des preuves démontrant l'*unique énergie* parce qu'il voulait s'en servir, pour les réunir (c'est-à-dire les sévériens) à l'Église ? Jean, évêque (πάπας) d'Alexandrie, saisit cette lettre entre les mains mêmes d'Arsas, et comme il voulait pour ce motif, le dépo-

qui nous montre Sergius, Syrien et jacobite d'origine, apportant l'erreur monothélite de Syrie à Constantinople et, devenu patriarche, s'en faisant l'ardent propagateur. Dès avant 619, Sergius avait commencé sa propagande. (H. L.)

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 616, n. 6.

2. Il était en relations avec Sergius, évêque monophysite d'Antinoë, en Égypte. (H. L.)

3. Georges Arsas, chef des paulianistes d'Égypte. Les paulianistes étaient une secte monophysite ; cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 99.

ser (Sergius ou Arsas ?) il en fut empêché par l'invasion des Perses en Égypte [1]. »

Or, nous savons qu'en 619 l'Égypte fut conquise par les Perses et qu'à la suite de cette invasion saint Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie, s'enfuit dans l'île de Chypre où il mourut en 620. On en peut conclure, par le rapprochement des faits, qu'avant l'année 619, Sergius se trouvait en rapport, relativement à la doctrine de l'*unique énergie*, avec le monophysite Arsas, et qu'il comptait opérer avec l'aide de cette formule l'union des monophysites et des orthodoxes.

Maxime ne dit pas en quelle année Sergius s'est adressé à Théodore de Pharan ; mais tout porte à croire qu'il a dû délibérer avec des évêques orthodoxes sur la valeur de la doctrine de l'*unique énergie* avant d'entrer en rapport avec les monophysites. Il fallait évidemment s'assurer de l'approbation des docteurs orthodoxes avant de tenter avec les monophysites la réalisation d'un projet d'union. D'un autre côté, la prompte adhésion donnée par Théodore de Pharan à la doctrine exposée par Sergius dans sa lettre, explique qu'Étienne, évêque de Dor (en Palestine), contemporain de Théodore de Pharan, et personnage important dans les querelles du monothélisme, ait appelé ce dernier *le premier monothélite* [2]. Le VI[e] concile œcuménique disait au contraire : « Sergius a, le premier, commencé à écrire » sur cette doctrine du monothélisme [3], et
[126] comme, en fait, la lettre entraîna dans cette erreur Théodore de Pharan, il est plus que probable qu'il fut le premier à regarder la doctrine de l'*unique énergie* comme le trait d'union possible entre les monophysites et les orthodoxes. »

Sergius prétendit, à plusieurs reprises, avoir trouvé cette doctrine dans Cyrille d'Alexandrie et dans la lettre adressée au pape Vigile par Mennas, l'ancien patriarche de Constantinople, mort en 552 [4]. D'après Sergius, ce dernier écrit aurait renfermé toute une série de passages monothélites ; toutefois, comme le patriarche n'en

1. Hardouin a omis de donner la *Disputatio sancti Maximi cum Pyrrho*, mais on la trouve dans *P. G.*, t. XCI, col. 332 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 225. (H. L.)

2. Dans son Mémoire au synode de Latran de l'année 649, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 894 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 711.

3. Dans la XIII[e] session, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 755 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1331.

4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 526 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1310-1314.

cite aucun, nous sommes réduits à penser que les plus importants de ces passages sont ceux auxquels Pyrrhus faisait allusion dans sa dispute avec Maxime. En tête se trouve, comme principale citation des monothélites, ce passage de saint Cyrille (t. IV, *In Joannem*) : « Le Christ avait fait preuve d'une μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐνέργειαν [1]. » Cette proposition présente, il est vrai, un sens monothélite, mais Maxime a très bien prouvé [2] que le grand Alexandrin avait entendu ces mots dans un autre sens : « Il était loin, dit-il, de n'attribuer à la divinité et à l'humanité qu'une seule φυσικὴ ἐνέργεια, car il enseigne, dans un autre passage, qu'*aucun être raisonnable ne peut soutenir une seule et même énergie dans le Créateur et la créature.* Cyrille voulait démontrer, au contraire, que l'énergie divine restait toujours identique, fût-elle unie ou non à l'humanité, de même que la force du feu reste toujours la même, qu'elle soit ou non unie au bois. Cyrille n'avait donc pas parlé d'une seule énergie des deux natures dans le Christ ; il avait dit simplement que l'énergie divine était une et toujours la même, dans le Fils fait homme et dans le Père ; et que le Christ n'avait pas opéré ses miracles uniquement par un ordre du Très-Haut (c'est-à-dire par son énergie divine et d'une manière incorporelle, car après l'incarnation il est toujours coopérateur du Père qui agit d'une manière invisible) ; mais il a aussi fait ces miracles par un attouchement (ἁφῇ) corporel, par conséquent des deux. La résurrection de la jeune fille et la guérison de l'aveugle, opérées par la parole et par la volonté toute-puissante, [127] avaient eu lieu à la suite du contact corporel. Dans ces miracles, l'énergie divine n'a pas exclu l'énergie humaine ; mais elle s'est servie d'elle pour se manifester. Tendre la main ou bien mêler de la boue et de la salive relèvent de l'ἐνέργεια de la nature humaine du Christ, en sorte que dans ces miracles on a vu la part du Christ comme Dieu et la part du Christ comme homme. Cyrille n'a donc pas méconnu les attributs de chaque nature, mais il a constaté que l'énergie divine et l'énergie ζωτικὴ (c'est-à-dire la volonté corporelle mise en action par l'âme humaine du Christ) étaient réunies sans confusion dans le *Logos* fait homme. »

A l'appui de leur doctrine les monothélites citaient constamment un passage de Denys l'Aréopagite [3] qui se trouvait certainement

1. Plusieurs ont pensé, il est vrai, que ces mots ont été interpolés par Timothée Élure.

2. Voir plus loin § 303.

3. Ps.-Denis, *Epist.*, IV, *ad Caium, P. G.*, t. III, col. 1072.

dans l'écrit de Mennas, quoique Sergius ne le dise pas explicitement. On sait que dans le colloque théologique tenu en 633, les sévériens mirent pour la première fois en avant les livres du pseudo-Denys, comme énonçant la doctrine d'une seule nature dans le Christ. Les actes du colloque ne disent pas à quels passages de ces livres on faisait allusion. Si cette opinion était fondée, et si le pseudo-Denys a été réellement monophysite, il a dû nécessairement n'admettre dans le Christ qu'une seule énergie. Mais au contraire le pseudo-Denys s'exprime d'une manière tout à fait opposée au monophysisme. Il dit, par exemple : « Il faut distinguer *a*) la nature humaine de Jésus parfaite et non changée, *b*) les mystères de substance qui sont contenus dans cette nature (c'est-à-dire la divinité unie à la nature humaine) [1]. » Et encore : « Le *Logos*, qui est au-dessus de toute substance prend sa substance, tout entière et véritablement dans notre nature (c'est-à-dire tire de nous sa nature humaine) [2]. » Et plus loin : « La divinité de Jésus qui est au-dessus de tout a pris la substance de notre chair, et le Dieu qui domine tout s'est fait homme ; il s'est communiqué à nous sans qu'il y ait eu mélange ou changement. Mais dans son humanité resplendissait un être qui dépassait et toute nature et tout être, et il était surnaturel dans notre nature [3]. » Dans la quatrième lettre à Caïus : « Tu demandes comment Jésus qui, par sa substance, est au-dessus de tout, a pu se mettre sur le même rang que les autres hommes, car ce n'est pas seulement comme créateur de l'homme qu'il est appelé homme [4], mais parce qu'il est véritablement devenu homme par rapport à toute sa substance... Celui qui est au-dessus de toute sub-
[128] stance a pris substance de la substance de l'homme, et néanmoins il déborde d'une substance qui est au-dessus de tout. »

De même que dans sa théodicée Denys partait de ce principe : « Dieu est l'être véritable de toutes choses, il est dans toutes les créatures et cependant il est de beaucoup au-dessus d'elles, il est le parfait dans l'imparfait et le parfait lui-même ne le contient pas complètement, Dieu le dépasse encore ; » de même, mais pour d'autres raisons, Denys pensait que le Christ était véritablement homme et que, cependant, il était de beaucoup au-dessus de l'homme.

1. Ps.-Denys, *De divinis nominibus*, c. II, n. 3, *P. G.*, t. III, col. 640.
2. *Ibid.*, c. II, n. 6, *P. G.*, t. III, col. 644.
3. *Ibid.*, c. II, n. 10, *P. G.*, t. III, col. 648.
4. Pseudo-Denys enseigne que tous les noms des créatures peuvent être donnés à leur créateur.

Après avoir, dans les passages qui précèdent, affirmé la véritable nature humaine du Christ, le pseudo-Denys aborde, dans le passage qui suit immédiatement, la question de l'ἐνέργεια. « Aussi celui qui est au-dessus de tout est-il devenu un être au-dessus de l'être, alors même qu'il entrait dans l'être, et ce qu'il y avait d'humain en lui a opéré ce qui était bien au-dessus de la nature humaine. C'est ce que prouvent et cette Vierge qui enfante d'une manière surnaturelle, et cette eau qui ordinairement n'offre pas de consistance et qui supporte le poids de pieds matériels et ne cède pas, mais résiste, en vertu d'une force surnaturelle. » On pourrait citer beaucoup d'autres preuves qui démontrent que ce qui est dit de l'humanité de Jésus implique une négation surabondante (c'est-à-dire que ce qui est dit de l'humanité de Jésus prouve que cette humanité véritable était au-dessus de l'humanité ordinaire et n'avait pas ses infirmités). Pour le dire en un mot, il n'était pas homme comme s'il n'était pas devenu homme, mais parti de l'homme, il a été élevé au-dessus des hommes, et quoique les dominant de beaucoup, il a été cependant très véritablement homme. Du reste le Christ n'a pas fait ce qui était divin simplement comme Dieu, ni ce qui était humain simplement comme homme, mais il a donné le spectacle tout à fait nouveau de l'activité humaine et divine du Dieu fait homme (καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ καὶ καινὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος). » Dans un autre passage, Denys parle encore de cette action divine et humaine par laquelle Jésus-Christ a tout fait et tout souffert [1].

Un examen superficiel des citations qui précèdent, laisserait croire que les deux natures du Christ n'ont eu qu'une seule et commune volonté, une seule et même activité. Mais il ne faut pas oublier que Denys n'examine qu'à un point de vue concret l'activité ou les fonctions du Christ, pendant qu'il était sur la terre ; aussi a-t-il pu dire que cette activité et ces fonctions n'étaient ni purement divines ni purement humaines, mais bien divines et humaines. Au- [129]
paravant, avant que le Christ existât, il n'y avait eu à agir que Dieu ou l'homme, et on n'avait eu à constater que des activités ou purement divines ou purement humaines ; mais le Christ a fait preuve d'une activité toute nouvelle, et sortant des catégories jusqu'alors constatées, le Dieu qui est au-dessus de tout agit d'une manière humaine, et cependant il agit de telle sorte que le surhumain se mani-

1. Ps.-Denys, *De divinis nominibus*, c. II, n. 6, *P. G.*, t. III, col. 644.

feste de toutes parts, et que l'humain est élevé au-dessus de lui-même. C'était, par exemple, une action humaine que de se placer sur l'eau mais que cette eau supportât son corps c'était là une action divine. Naître est une action humaine, mais naître d'une vierge est au-dessus de l'humain, c'est une action divine. Denys ne dit pas si dans ce Dieu-homme il existe une volonté divine identique à celle du Père, et en même temps une véritable volonté humaine, différente de la volonté divine.

Dans sa discussion avec Pyrrhus, saint Maxime avait expliqué dans le même sens le célèbre passage de Denys et prouvé que les monothélites n'avaient aucune raison de s'en réclamer. Il demande à Pyrrhus s'il pense que ces mots καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια ne sont qu'une simple appellation, un être de raison, ou s'ils expriment une chose nouvelle et vraiment existante. Pyrrhus étant de ce dernier sentiment, Maxime lui réplique : « Dans ce cas, il faudrait admettre dans le Christ une troisième nature, ἐνέργεια ; car une troisième énergie (elle existerait si ces mots καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια exprimaient une chose nouvelle et réellement existante) supposerait une troisième nature. En effet, le concept de nature suppose une activité provenant d'une substance propre à cette nature. Si au contraire ce qu'il y a de nouveau dans le Christ n'est nouveau qu'au point de vue de l'appellation, cette appellation ne dit pas qu'il n'y a en lui qu'une seule ἐνέργεια, mais elle exprime cette manière nouvelle et tout à fait mystérieuse dont se meuvent les activités du Christ-homme, manière qui est une suite de l'union mystérieuse et de la *périchorésis* (c'est-à-dire le *circuminsessio, se mouvoir harmonieusement*) des deux natures dans le Christ. Oui, continue Maxime, dans l'expression θεανδρικὴ ἐνέργεια, on enseigne d'une manière médiate les deux énergies, puisque cette expression elle-même énumère les natures (c'est-à-dire constate l'existence de la nature divine et de la nature humaine). En effet, si on enlève les deux termes opposés (l'humain et le divin dans le Christ), il ne reste pas de moyen terme. Si on admettait qu'il n'existe dans le Christ qu'une seule énergie, la θεανδρικὴ, le Christ aurait en tant que Dieu une énergie autre que celle du Père, car on ne peut prétendre que l'énergie du Père est divine et humaine [1]. »

Sergius citait, nous l'avons dit, en faveur de sa formule μία
[130] θεανδρικὴ ἐνέργεια, une lettre de son prédécesseur Mennas au pape

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 754. Voir § 303.

Vigile. Or, l'enquête faite à ce sujet au VIe concile œcuménique a rendu plus que probable la fausseté de cette lettre ; aussi bien des auteurs croient que Sergius a composé ce document que nul ne connaissait avant lui [1]. Sans doute n'avait-on pas encore inséré les mots *unam operationem* dans les deux lettres du pape Vigile, car dans ce cas Sergius aurait certainement utilisé ces lettres pour sa cause. On ne peut douter toutefois que Sergius n'ait fermement cru avoir trouvé dans la formule μία ἐνέργεια, le moyen si longtemps cherché de rétablir l'union ; dût-on admettre l'assertion de Théophane répétée par beaucoup d'historiens, que Sergius était issu de parents jacobites, c'est-à-dire monophysites [2]. Cela ne permettrait pas de conclure qu'il a présenté sciemment et par ruse, dans l'intérêt du monophysisme, une formule dont les conséquences ramenaient à cette hérésie. Il est très-probable au contraire que, dès qu'il eut trouvé ce prétendu moyen d'arriver à l'union, il en fit part à l'empereur ; sur quoi Héraclius aura parlé, à son tour, de la μία ἐνέργεια, dans son entretien en Arménie avec le monophysite Paul. La simple raison d'État devait porter l'empereur à utiliser un moyen d'union facile et rationnel en apparence, car si cette union se réalisait, on y gagnait des millions d'hommes que le monophysisme tenait éloignés de l'Église officielle et par conséquent du gouvernement précisément dans les provinces que l'empereur voulait reconquérir, l'Égypte, la Syrie, l'Arménie et les pays du Caucase. En Égypte, le parti melchite, c'est-à-dire orthodoxe et impérial, ne comptait que trois cent mille adhérents environ, tandis que le parti copte, c'est-à-dire monophysite et national égyptien, en comptait de cinq à six millions [3]. La proportion était la même pour les jacobites en Syrie. Rien d'étonnant que l'empereur, au début de sa campagne contre les Perses, ne se soit préoccupé de rétablir l'union
ecclésiastique des provinces d'Orient, et n'ait recommandé la formule [131]
μία ἐνέργεια ; il la recommanda d'une manière plus pressante et plus énergique, lorsque, sa campagne heureusement terminée, il eut conclu la paix en [629], et recouvré les provinces enlevées par les Perses.

1. Waleh, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 98.

2. Théophanes, *Chronogr.*, ad ann. mundi 6221, éd. Bonn, t. I, p. 506. Cf. Walch, *op. cit.*, t. IX, p. 83-84, 101.

3. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum.* Paris, 1713, p. 163 sq. [Cf. Crivellucci, *La Chiesa di Roma e l'impero nella questione monoteletica*, dans *Studi storici*, t. IX, p. 352 ; A. Pernice, *L'imperatore Eraclio*, p. 223, note 1. (H. L.)]

Le premier fait important pour l'histoire du monothélisme est ensuite le séjour de l'empereur Héraclius au pays des Lazes (Colchide) et son entretien en 626 avec Cyrus, évêque de Phasis, métropolitain de la province. Théophane rapporte qu'en l'an du monde 6117, ce qui correspond, d'après son calcul, à l'année 625-626 [1] (en faisant commencer l'année au 1er septembre), lors de sa campagne contre les Perses, Héraclius fit un long séjour dans le pays des Lazes. Cette date de 626 pour les pourparlers de Cyrus avec Héraclius est aussi celle qui se déduit d'un passage de la IIIe session du VIe concile œcuménique, dans laquelle il fut dit que, cinquante-six ans auparavant, Cyrus écrivit à Sergius [2].

La lettre de Cyrus à Sergius nous fait connaître un incident antérieur à l'entrevue de l'empereur Héraclius et de Cyrus, et qui a son importance pour l'histoire du monothélisme : « Lorsque, dit Cyrus, j'eus cette entrevue avec l'empereur, je lus le décret qu'il avait envoyé à Arcadius, archevêque de Chypre, contre Paul, chef de ceux qui étaient sans évêques (ἀνεπισκόπων). La doctrine orthodoxe y est exposée d'une manière irréprochable. Toutefois, ayant lu dans le décret la défense de parler des deux énergies de Notre-Seigneur Jésus-Christ après l'union (des deux natures dans le Christ), je n'approuvai pas ce passage, et j'en appelai à la lettre du pape Léon qui enseigne, d'une manière explicite, l'existence de deux énergies unies entre elles [3]. Après avoir discuté ce point, je reçus l'ordre de lire ta lettre vénérée (celle de Sergius), qui, ainsi qu'on le remarqua, et qu'on pouvait s'en convaincre à première vue, était une réplique (ἀντίγρον) au décret impérial adressé à Arcadius, car elle mentionnait aussi ce coupable Paul, donnait une copie du décret lancé contre lui, et en approuvait le contenu. Je reçus ordre de me taire à l'avenir sur ce point, de ne pas y contredire, et de te demander de nouvelles instructions sur l'obligation d'admettre après l'*union* des deux natures, μίαν ἡγουμενικὴν ἐνέργεαιν [4]. » Sergius

1. Voir plus haut, p. 325, note 1.

2. Mansi, *op. cit*, t. XI, col. 558 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1335. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 626, n. 13. [Cf. E. Gerland, *Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1894, t. III, p. 330-373. (H. L.)]

3. Cyrus fait allusion à la célèbre *Epistula dogmatica* du pape Léon à Flavien dans laquelle on lit c. IV : *Agit (*ἐνεργεῖ*) enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est.* Cf. *supra*, § 176.

4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 559 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1338. Au lieu de μίαν ἡγουμενικὴν, l'ancien traducteur latin a lu μίαν ἤγουν μοναδικὴν, *una et singularis operatio.*

dit les mêmes choses dans sa réponse à Cyrus; il y déclare que Paul est le chef des acéphales [1], ce qui explique le sens du mot [132] ἀνεπισκόπων qui se trouve dans la lettre à Cyrus, et que Walch [2] a interprété inexactement.

Les détails qui précèdent font voir qu'après avoir vainement cherché en Arménie à ramener à l'Église le monophysite Paul, l'empereur avait adressé à Arcadius, archevêque de Chypre, un décret contre ce même Paul : car il n'est pas douteux que le décret ne soit dirigé contre lui, et comme les sévériens n'étaient qu'une secte des acéphales (adversaires de l'*Hénotique*), on s'explique que Paul ait été désigné tantôt sous un de ces noms, tantôt sous un autre.

Après avoir établi d'une manière certaine qu'en [622], pendant son long séjour en Arménie, l'empereur avait eu une entrevue avec le monophysite Paul, pour le gagner à ses projets d'union, on est porté à croire qu'Héraclius songeait aussi à réunir à l'Église les arméniens monophysites, et qu'il convoqua dans ce but le concile de Garin ou de Théodosiopolis dont nous avons déjà parlé. Nous avons fait remarquer qu'on le place ordinairement en 622, mais que d'après Tchamtchian, il se serait plutôt tenu en 627 ou 629. Nous n'avons pas de date certaine; mais nous croyons que ce concile se rattache aux négociations entamées avec Paul par l'empereur Héraclius [3]. Si on nous objecte qu'il est bien surprenant que le concile de Garin n'ait pas parlé de l'*unique énergie*, puisque cette formule avait été l'objet des négociations avec Paul, nous répondrons : *a*) nos renseignements sur ce concile sont si incomplets et laissent tant à désirer que nous ne devons rien conclure de leur silence à

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XI, col. 526 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III. col. 1310.

2. Walch, *op. cit.*, t. IX, p. 25 et 105.

3. Assemani est d'un autre avis dans sa *Bibliotheca juris orientalis*, t. IV, p. 12. Il place le synode de Garin en 562. Nous avons parlé de ce concile, p. 258, note 2, dont Oswepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus*, p. 51-54, fixe la date sans hésitation. A. Pernice, *op. cit.*, p. 225, distingue la conversion d'Esra et la réunion du concile séparées par quelques années. Stefanos Orbelian, *Histoire de la Siounie*, trad. Brosset, t. I, p. 72-74, affirme l'existence de deux conciles ; à Garin en 633 où le patriarche adopta le symbole de Chalcédoine, à Dovin, quelque temps après. F. Macler, *Histoire d'Héraclius par l'évêque de Sebêos*, Paris, 1904, c. XXIX, p. 112, ne parle pas de conciles, mais affirme que la conversion d'Esra résulta d'une entrevue avec Héraclius, alors en Assyrie (Mésopotamie). L'accord entre le *basileus* et le *catholicos* aura donc précédé le concile de Garin et le concile de Dovin serait alors de l'invention d'Orbelian. (H. L.)

ce sujet ; de ce qu'ils ne disent pas que l'empereur ait employé cette formule, pour obtenir l'union, on ne peut en conclure qu'il ne l'ait pas fait ; *b*) il est possible qu'Esra, le patriarche arménien, se soit laissé décider à adhérer au concile de Chalcédoine, sans qu'on lui ait présenté la doctrine de la μία ἐνέργεια ; *c*) il serait bien plus surprenant que la formule de la μία ἐνέργεια n'eût pas été em-
[133] ployée à Garin en 627, 629 ou 632, car, par la suite, l'empereur eut de plus en plus foi à ce moyen d'union, le recommanda d'une façon plus énergique, à partir de 626 (comme le prouve l'incident de Cyrus de Phasis), et se fit de plus en plus le protecteur du monothélisme. En plaçant en 622 ce concile de Garin, on fait disparaître plusieurs autres difficultés et on se rend mieux compte des premiers temps du monothélisme.

Nous savons que l'empereur avait amené avec lui au concile de Garin des évêques grecs qui devaient travailler à procurer l'union ; mais qui pouvait mieux remplir cette mission, qui pouvait mieux attirer le choix de l'empereur que Sergius, l'évêque de la capitale, qui avait fait sur l'union des études particulières, et croyait avoir trouvé le véritable moyen de faire aboutir cette union ? La discussion entre Maxime et Pyrrhus laisse voir que Sergius assista en effet au concile de Garin, car on lit dans le procès-verbal de cette discussion : « Où était Sophrone, lorsque, à Théodosiopolis (c'est-à-dire à Garin), Sergius écrivit au sévérien Paul le Borgne, lui envoyant la lettre de Mennas et celle de Théodore de Pharan ? » Si Sergius se trouvait dans le cortège impérial à Garin et en Arménie, il serait très naturel qu'il eût pris part aux négociations avec Paul, et inspiré à l'empereur la solution de la μία ἐνέργεια. Si dans la lettre au pape Honorius il n'a pas parlé de sa participation, et s'il a affirmé que l'empereur, lui-même grand théologien, en était venu tout seul à cette formule c'est que la prudence vis-à-vis de Rome et de l'empereur lui faisait un devoir de parler ainsi.

Nous voyons par le décret de l'empereur à Arcadius que Paul était Chypriote. Si nous admettons que le concile de Garin s'est tenu à la même époque que les négociations avec Paul, on s'explique très bien sa présence en Arménie (il avait dû être invité au concile), et on comprend, mieux que dans toute autre hypothèse, pourquoi le décret impérial ait été adressé à Arcadius, archevêque de Chypre. Nous savons qu'il y avait en Chypre des paroisses arméniennes, par conséquent monophysites [1]. La présence du patriarche arménien à

1. Le Quien, *Oriens christ.*, t. I, col. 1429 ; Walch, *op. cit.*, t. IX, p. 106.

Garin aurait donc probablement eu pour conséquence l'union des paroisses qui dépendaient de lui. Paul, le chef des monophysites de l'île de Chypre, ayant fait de l'opposition à ces projets d'union, l'empereur envoya un décret à Arcadius l'exhortant à user de son influence, comme métropolitain, pour rétablir l'union ecclésiastique dans l'île de Chypre, en se servant comme moyen de la formule μία ἐνέργεια.

On peut donc conclure que Paul de Chypre est le même que Paul [134]
le Borgne, à qui Sergius écrivit. Remarquons encore que Sergius a pu faire une nouvelle tentative pour amener Paul à la formule de la μία ἐνέργεια et au projet d'union, après l'entrevue infructueuse avec l'empereur et le départ de Garin. Dans ce but, Sergius lui aura envoyé les lettres de Mennas et de Théodore de Pharan, et le décret impérial à Arcadius n'aura paru qu'après l'échec de la tentative de Sergius : car, sur ces entrefaites, celui-ci s'étant rendu en Arménie, aura très bien pu faire connaître à l'empereur son sentiment au sujet du décret et de l'entêtement de Paul, avant que le décret parût.

292. — Concile à Constantinople en 626 et conférence à Hiérapolis en 629.

Après les conférences avec Paul, il s'écoula, au dire de Sergius, quelque temps avant l'entrevue de l'empereur avec Cyrus de Phasis dans la province des Lazes, en 626. Cyrus, se conformant aux ordres reçus, demanda par lettre à Sergius, patriarche de Constantinople, de explications sur la μία ἐνέργεια. Nous possédons encore la réponse de celui-ci, rédigée dans un concile de Constantinople [1]; elle nous a été conservée dans les actes du VIe concile œcuménque. Cette lettre porte en résumé : 1) Dans les saints et grands conciles cette question (s'il y a une ou deux énergies dans le Christ) n'a pas été agitée ; on ne trouve aucune décision sur ce point, mais quelques-uns des Pères les plus vénérables, en particulier Cyrillle d'Alexandrie, ont parlé dans leurs écrits d'une μία ζωόποιος ἐνέργεια Χριστοῦ. Mennas de Constantinople a envoyé à Vigile, pape de l'ancienne Rome, une lettre dans laquelle il enseigne aussi ἓν τὸ τοῦ

1. C'est du moins là ce qu'assure le *Libellus synodicus*, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 606 ; Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1535.

Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν. Je vous envoie une copie de ce *discours* de Mennas, et j'y joins, pour vous, des sentences extrai-
[135] tes des Pères sur ce sujet. Pour ce qui concerne la lettre du très saint Léon et le passage : *agit utraque forma, cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exequente quod carnis est...* aucun des nombreux adversaires de Sévère [1] qui en ont appelé à cette lettre, véritable colonne de l'orthodoxie, n'y a trouvé la doctrine des *deux énergies*. Je citerai, par exemple, Euloge, évêque d'Alexandrie (mort en 608), qui a consacré un livre entier à la défense de cette lettre [2]. J'ai joint ce livre aux témoignages des Pères que je vous envoie. Du reste, aucun des docteurs inspirés de Dieu n'a parlé jusqu'ici de *deux énergies*, et il importe que nous suivions la doctrine des Pères, non seulement quant au sens, mais aussi quant aux mots dont ils se sont servis, et qu'on n'y change absolument rien [3]. »

Dans sa lettre au pape Honorius, Sergius parle de sa réponse à Cyrus : il s'était contenté, dit-il, de lui envoyer la lettre de Mennas, et n'avait pas donné son opinion personnelle ; mais dès ce moment la question des *énergies* n'avait plus été agitée jusqu'à l'élévation de Cyrus au patriarcat d'Alexandrie [4]. Cette dernière assertion de Sergius est contredite par les historiens grecs Théophane, Cédrénus et Zonaras, ainsi que par l'auteur anonyme d'une biographie de l'abbé Maxime ; car ils supposent tous une entrevue à Hiérapolis en Syrie en 629 [5] entre l'empereur Héraclius et Athanase, patriarche des Jacobites, à qui l'empereur promit le siège patriarcal d'Antioche, s'il adhérait au concile de Chalcédoine. Le rusé Syrien n'avait consenti qu'à la condition d'avoir à enseigner seulement *une énergie*. L'empereur, à qui cette expression était inconnue, en référa à Sergius et manda aussitôt Cyrus de Phasis. Celui-ci s'étant de vive voix et celui-là par écrit déclarés pour l'*unique énergie*, Héraclius avait approuvé cette formule et en avait donné connaissance à Jean, pape de Rome, sans toutefois obtenir son adhésion [6].

1. Sévère incarnait en sa personne le parti monophysite. (H. L.)
2. Photius, *Bibliotheca*, cod. CCXXVI, nous a conservé des extraits de ce livre.
3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 526 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1310.
4. Mansi, *op. cit.*, t, XI, col. 530 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1314.
5. C'est l'année 621 de la *Chronologie* de Théophane ; Zonaras place, par erreur, cette entrevue à Jérusalem.
6. Theophanes, ad ann. mundi 6121, t. I, p. 506, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 677 ; Cedrenus, *Historiarum compendium*, éd. Bonn, t. I, p. 736 ; Zonaras, *Annal.*, l. XIV, c. XVII, éd. Venet., 1729, t. II, p. 67. *Vita Maximi*, dans l'édit. des

Il est évident que ce récit contient des inexactitudes. On ne saurait admettre qu'en 629, l'empereur n'ait pas connu la formule de l'*unique* [136] *énergie*, et ait dû demander sur cette formule des éclaircissements à Sergius. Il est impossible qu'en 629 l'empereur ait demandé à Cyrus de Phasis des éclaircissements sur cette formule, que, trois ans auparavant, lui-même avait communiquée à ce même Cyrus, et c'est tomber dans un anachronisme grossier que de poser cette question puisque celui-ci n'est monté qu'en 640 sur le trône pontifical. Forbes a Corsa, célèbre professeur de l'université écossaise d'Aberdeen, voyait dans le jacobite Athanase et le sévérien Paul une seule et même personne [1]; mais comment concilier cette hypothèse de faire adresser, en 629, par l'empereur des questions au pape avec la date de l'avènement au pontificat du pape Jean et l'année 629, puisque dès 622 Paul se trouvait en relations avec l'empereur? Ce n'est pas Paul qui a fait connaître à l'empereur la formule de l'*unique énergie*, c'est l'empereur qui l'a fait connaître à Paul, tandis qu'Athanase, d'après le récit de Théophane, aurait fait le contraire de ce qui a réellement eu lieu. Pagi [2] déclare inexact tout ce qui est dit dans ce passage au sujet d'Athanase; au contraire Walch [3], mettant à profit les renseignements fournis par les Orientaux, pense qu'un évêque sévérien du nom d'Athanase a eu en effet une entrevue avec l'empereur Héraclius; qu'il a publié, conjointement avec douze autres évêques, un mémoire (c'est-à-dire une profession de foi) et qu'on lui a enjoint avec menace d'accepter le concile de Chalcédoine. Cet Athanase, dit Walch, est celui qui fut plus tard anathématisé par Sophrone, dans sa lettre synodale. Nous ajouterons que l'année 629 nous paraît très bien convenir à cette supposition de négociations à Hiérapolis : en effet, après avoir conclu, en 628, la paix avec les Perses, et avoir recouvré avec la portion de la vraie croix, les provinces enlevées par Chosroës, Héraclius resta en Orient, en 628 et 629, afin de rétablir l'ordre dans ces provinces [4]. [137]

Œuvres de Maxime, par Combéfis, t. I, p. VII, c. VII. Cf. Walch, *op. cit.*, p. 60 sq. L'auteur de cette vie est évidemment plus récent que le VIe concile œcuménique, dont il parle au c. XXXVIII. Peut-être est-il même plus récent que Théophane mort en 818.

1. *Instructiones historico-theologicæ*, lib. V, *De monothel.*, c. I, Amstelodami, 1645, p. 222.

2. Pagi, *Critica*, ad ann. 629, n. 2-6.

3. Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 80, 89.

4. Pagi, *Critica*, ad ann. 627, n. 10; 628, n. 2.

293. Cyrus d'Alexandrie opère l'union des monophysites.

Après la mort de Jean l'Aumônier, le moine Georges, auteur d'une biographie de saint Jean Chrysostome, fut élevé sur le siège d'Alexandrie, en 620. Il eut beaucoup à souffrir pendant la domination des Perses sur l'Égypte ; mais il vécut assez longtemps pour voir Héraclius mettre fin à cette domination, en 628. Ce patriarche étant mort quelque temps après, en 630 ou 631, l'empereur lui donna pour successeur Cyrus, évêque de Phasis, dont nous avons parlé, afin, dit le biographe de saint Maxime, de propager le monothélisme dans Alexandrie [1]. Il y avait dans cette ville un très grand nombre de monophysites, mais ceux-ci se divisaient en plusieurs sectes ; ainsi nous avons déjà vu que les φθαροολάτραι (sévériens) et les ἀφθαρτοδοκῆται (julianistes) avaient les uns et les autres leur propre évêque ; c'était, au milieu du VIe siècle, pour les premiers Théodose, pour les seconds Gajanas. Depuis lors les φθαρτλάτραι reçurent le nom de théodosiens, et le nouveau patriarche Cyrus opéra l'union avec eux sur la base de l'*unique énergie*. Voici ce qu'il écrivait, à ce sujet, à Sergius de Constantinople : « Je vous annonce que tous les clercs du parti des théodosiens de cette ville, ainsi que tous les personnages de marque, civils et militaires, et plusieurs milliers de personnes du peuple, se sont unis à nous, le 3 juin, dans la sainte Église catholique, et ont pris part aux saints mystères célébrés dans toute leur pureté. Ce qui les a décidés à agir ainsi, c'est d'abord la grâce de Dieu, et puis la doctrine que les empereurs [2] et Votre Sainteté, éclairée de Dieu, m'ont communiquée... Cet événement a rempli de joie non seulement Alexandrie, mais tout le pays d'alentour et les cieux eux-mêmes et dans les cieux les esprits célestes. J'ai envoyé à l'empereur le diacre Jean, pour lui rapporter en détail comment s'est opérée cette union ; en terminant, je demande à votre sainte Magnificence de vouloir bien réprimander votre très humble serviteur, s'il a commis quelque faute en cette affaire, qui est véritablement votre ouvrage [3]. »

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 630, n. 3.
2. Il dit « les empereurs, » parce que, en 613, l'empereur Héraclius avait associé à l'empire son fils Constantin, âgé d'un an.
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 562 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1339.

Le document d'union joint à cette lettre portait ce qui suit : Comme le Christ conduit tous les hommes à la vraie foi, nous avons, dans le mois de payni de la sixième indiction (633), décrété les neuf propositions suivantes [1] : [138]

1. Si quelqu'un ne reconnaît pas le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité égale en substance et divinité en trois personnes, qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un ne reconnaît pas le *Logos* de la sainte Trinité, engendré du Père de toute éternité, descendu du ciel, fait chair par le Saint-Esprit, et de notre Dame la sainte Mère de Dieu et toujours vierge Marie ; qui s'est fait homme et a souffert dans sa propre chair, qui est mort, a été enseveli et est ressuscité le troisième jour, qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un ne reconnaît pas que les souffrances et les miracles sont, les uns et les autres, du même Jésus-Christ Notre-Seigneur et vrai Dieu, qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un ne reconnaît pas qu'à la suite d'une union intime, le Dieu *Logos*, dans le sein de la sainte Mère de Dieu... s'est préparé, par cette union, qui a été une union physique et hypostatique, une chair semblable à la nôtre et animée d'une âme raisonnable, et qu'il est sorti de Marie, comme un et sans renfermer de mélange ou de division, qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un ne reconnaît pas que Marie toujours vierge est véritablement Mère de Dieu, dans ce sens qu'elle a enfanté le Dieu *Logos* fait homme, qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un ne reconnaît pas que des deux natures il s'est formé un seul Christ, un seul Fils, une seule nature du Dieu *Logos* fait chair, ainsi que le dit saint Cyrille immuable (ἀτρέπτως), ou bien une seule hypostase condensée, qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, un de la Trinité, qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un, employant l'expression : « le seul Seigneur s'est manifesté en deux natures, » ne reconnaît pas qu'il est un de la Trinité, c'est-à-dire le *Logos* engendré du Père de toute éternité, et fait homme dans ces derniers temps... mais soutient qu'il est celui-ci et celui-là ἕτερος καὶ ἕτερος et non pas un et le même (ainsi que l'a en-

1. Le texte grec original porte μηνὶ Παϋνί, et comme le mois égyptien payni commençait le 28 mai, l'ancienne version latine portant *mensis Maii die quarta*, est évidemment erronée. Il faut certainement lire *Junii* au lieu de *Maii*. La sixième indiction donne l'année 633. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 633, n. 3 ; Walch, *op. cit.*, t. IX, p. 113.

seigné le très sage Cyrille), parfait dans la divinité, et également par-
[139] fait dans l'humanité, et manifesté, pour cela, comme un et le même dans les deux natures, et (si quelqu'un ne reconnaît pas) que le un et le même a souffert d'un côté (κατ' ἄλλο), tandis que de l'autre il ne pouvait souffrir, c'est-à-dire qu'il a souffert humainement dans sa chair, en tant qu'il était homme, mais qu'en tant que Dieu il est resté sans souffrir au milieu des souffrances de sa chair, et (si quelqu'un ne reconnaît pas) que *ce un et même fils et Christ a opéré aussi bien ce qui était divin que ce qui était humain par — l'unique activité — théandrique ainsi que l'enseigne saint Denis* (καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα, μίᾳ θεανδρικῃ ἐνεργείᾳ, κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον)... qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un n'anathématise pas Arius, Eunonius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, etc..., et tous ceux qui ont attaqué les douze anathématismes de Cyrille, et ne se sont pas amendés, qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un n'anathématise pas les écrits rédigés par Théodoret contre la foi orthodoxe et contre Cyrille, de même que la prétendue lettre d'Ibas, et Théodore de Mopsueste et ses écrits... qu'il soit anathème [1].

On voit tous les efforts que se donnait Cyrus pour rendre ces propositions acceptables aux monophysites, car il anathématisait, de la manière la plus énergique, toute espèce de nestorianisme, en même temps qu'il reprenait, d'après l'exemple que lui en avait donné Justinien, ces expressions chères aux monophysites, ἐκ δύο φύσεων, ἕνωσις φυσικὴ, et μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, sauf à y ajouter des explications qui, en somme, renversaient le monophysisme. Théophane prétend que Cyrus avait préparé cette union (τὴν ὑδροβαφῆ ἕνωσιν, (litt., *union teinte*, c. à d. apparente ayant la consistance de l'eau) conjointement avec Théodore de Pharan, et qu'à la suite de ce rapprochement, le concile de Chalcédoine était tombé en tel discrédit, que les théodosiens ne craignaient pas de dire : « Ce n'est pas nous qui sommes allés vers le concile de Chalcédoine, c'est le concile de Chalcédoine qui est venu à nous [2]. » Cédrénus et la *Vita Maximi* s'expriment de même [3]. Le

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 563 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1339.
2. Theophanes, *Chronographia*, éd. Bonn., t. I, p. 507.
3. Cedrenus, *Historiarum compend.*, éd. Bonn., t. I, p. 736. *Vita Maximi*, c. IX, p. VIII, du t. I des *Opera S. Maximi*, éd. Combéfis. Dans la *Vita* l'expression ὑδροβαφῆς, *aqueuse*, est prise comme synonyme de *fade*. Walch, *op.*

Synodicon prétend que cette union s'est conclue dans un concile [140] d'Alexandrie (en 633) [1]. Toutefois Sergius, Cyrus, Maxime, le VI[e] concile œcuménique, et tous les auteurs anciens qui parlent de cette union, ignorent totalement ce concile.

On comprend que ces nouvelles causèrent la plus grande joie à Héraclius et à Sergius ; nous avons encore une réponse de ce dernier à Cyrus, lui adressant les plus grandes louanges et lui répétant le principal contenu des propositions. Il expliquait ainsi la septième : καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν ἐνεργεῖν τὰ θεοπρερῆ καί ἀνθρώπινᾷ μιᾷ ἐνεργείᾳ πᾶσα γὰρ θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Λόγου προήρχετο·

Cette doctrine, ajoutait bien à tort Sergius, est exprimée dans ces mots de l'*Epistula dogmatica* du pape Léon : *Agit utraque forma* [2].

294. Sophrone se prononce pour le dyothélisme.

Tandis que l'union s'opérait à Alexandrie, le saint et savant moine palestinien, Sophrone, se trouvait dans la ville, et par respect pour lui, l'archevêque Cyrus lui fit lire les neuf κεφάλαια, avant leur publication. Sophrone désapprouva la doctrine d'*une seule énergie*, et soutint que l'on devait nécessairement en admettre deux. Cyrus appuya son sentiment sur des textes des Pères, et ajouta que, pour gagner les âmes, les anciens Pères avaient parfois usé de condescendance à l'égard des expressions ; que, pour l'instant, il était d'autant moins convenable d'insister sur une question de mots que cette question renfermait le salut de plusieurs milliers d'âmes. Tel est le récit de Sergius dans sa lettre au pape Honorius, que nous donnerons plus loin. Maxime ajoute que Sophrone se jeta aux pieds de Cyrus et l'adjura avec larmes de ne pas proclamer du haut de l'ambon ces articles apollinaristes [3]. Que Sophrone ait aussitôt écrit, à ce sujet, [141]

cit., t. IX, p. 113 sq., croit au contraire que l'auteur veut simplement exprimer le peu de durée qu'a eu cette union, puisque la prise de l'Égypte par les Arabes l'a réduite à néant ; et en effet, à partir de cette invasion, les monophysites eurent tout à fait le dessus.

1. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 606 ; Hardouin, t. V, col. 1535.

2. Cette lettre se trouve dans les actes du concile de Latran de l'année 649, dans Mansi, *op. cit.*, t. X, col 971 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 778.

3. Maxime, *Epist. ad Petrum*, dans *Anastasii collectanea*, dans Gallandi, *Bibliot. Patrum*, t. XIII, p. 38, et Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 691, *P. G.*, t. XCI,

à Sergius de Constantinople, c'est là une pure supposition de Baronius [1]; mais, en revanche, il est certain que Sophrone, ne soupçonnant pas que Sergius était non seulement imbu des nouvelles erreurs, mais qu'il en était même l'inspirateur, se rendit à Constantinople, pour y chercher du secours contre Cyrus. Il voulait gagner Sergius à cette pensée que l'on devait effacer l'expression l'*unique énergie* du document d'union. Comme il apportait avec lui des lettres de Cyrus, on pouvait croire que ce dernier avait chargé Sophrone de prendre le patriarche de Constantinople comme arbitre ; mais on ne comprend pas ce que Walch peut [2] trouver de noble dans cette pensée : car Cyrus se réservait sa liberté d'action, après la sentence arbitrale, et, d'ailleurs, au lieu de prendre un juge impartial et désintéressé, il avait choisi un partisan décidé de ses propres idées. Si Cyrus a donné à Sophrone, pour la remettre à Sergius, une lettre différente de celle que nous avons donnée plus haut, cette lettre n'est pas parvenue jusqu'à nous.

295. Prétendu juste-milieu de Sergius. Il écrit au pape Honorius.

On devine que Sophrone ne parvint pas à gagner le patriarche Sergius à la doctrine des deux volontés ; toutefois il obtint de lui de ne pas faire prêcher l'*unique énergie*, afin de ne pas troubler la paix de l'Église . Sergius écrivit à Cyrus en ce sens, lui conseillant maintenant que la paix était faite de ne parler ni d'une ni de deux énergies. De son côté, le patriarche fit promettre à Sophrone de se taire à l'avenir sur ces questions, et ils se séparèrent en paix. Nous devons ces détails à une lettre de Sergius au pape Honorius, écrite peu de temps après ces entrevues, et aussitôt après l'avènement de
[142] Sophrone sur le siège de Jérusalem (633 ou 634). Cette lettre qui se trouve dans les actes du VI[e] concile œcuménique, et dont nous nous sommes déjà si souvent servi, raconte, après une très flatteuse entrée en matière, ce qui s'est passé en Arménie entre l'empereur Héraclius et le sévérien Paul, et comment l'empereur y fit

col. 142-143. Pagi, *Critica*, ad ann. 633, n. 3. « Apollinaristes » c'est-à-dire « monophysites ».

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 633.
2. Walch, *op. cit.*, t. IX, p. 117.

mention de l'*unique énergie* du Christ. « L'empereur, continue-t-il, se souvint plus tard, du temps où il était chez les Lazes avec Cyrus, évêque de Phasis et maintenant patriarche d'Alexandrie, et de cette entrevue avec Paul ; comme Cyrus ne savait pas s'il fallait croire *à une ou à deux énergies* l'empereur nous consulta sur cette question, et nous demanda communication des passages des Pères sur ce point. Nous lui donnâmes satisfaction de notre mieux, et lui envoyâmes la lettre de Mennas qui contient des passages des Pères sur *une seule énergie* et *une seule volonté* ; mais nous ne lui avons pas fait connaître notre propre jugement. A partir de ce moment, la question n'a plus été agitée ; mais, il y a quelque temps, Cyrus, patriarche d'Alexandrie, soutenu par la grâce de Dieu et encouragé par l'empereur, a engagé les partisans d'Eutychès, de Dioscore, de Sévère et de Julien qui habitaient cette ville, à se réunir à l'Église catholique. Après beaucoup de discussions et d'efforts, Cyrus, qui a fait preuve dans cette affaire d'une grande prudence, parvint à réaliser cette union, et les deux partis s'entendirent pour rédiger des propositions dogmatiques ; après quoi, tous ceux qui reconnaissent leurs maîtres dans Dioscore et dans Sévère se réunirent à la sainte Église catholique. Alexandrie et l'Égypte presque en entier, la Thébaïde, la Lybie et les autres éparchies des diocèses d'Égypte ne forment maintenant [143] qu'un seul troupeau, et la foule, jadis divisée par les hérésies, n'ayant plus aujourd'hui, par la grâce de Dieu et le zèle de Cyrus, qu'une seule voix, professe, dans l'unité de l'Esprit, les véritables dogmes de l'Église [1]. Parmi ces célèbres propositions était aussi celle de l'*unique énergie*. Or précisément, à cette époque, se trouvait à Alexandrie, auprès de Cyrus, le très saint moine Sophrone, aujourd'hui évêque de Jérusalem (nous n'avons pas encore reçu sa lettre synodale). Ce moine entretint Cyrus de l'union et désapprouva la proposition de l'*unique énergie*, soutenant que l'on devait enseigner deux énergies dans le Christ. Cyrus lui montra des passages des Pères, dans lesquels il était question de l'*unique énergie*, il ajouta que les Pères avaient souvent, pour gagner un grand nombre d'âmes, usé d'une pieuse condescendance (οἰκονομία) à l'endroit de certaines expressions, sans cependant blesser l'orthodoxie ; maintenant qu'il s'agissait du salut de tant de milliers d'âmes, il ne fallait

1. Pour se rendre le pape favorable, Sergius exagère les succès de Cyrus, car ce n'étaient pas tous les monophysites, mais seulement les théodosiens qui avaient accepté l'union.

pas épiloguer sur cette proposition qui n'était pas en désaccord avec l'orthodoxie. Sophrone ne voulut pas entendre parler de condescendance. A la suite de cet incident, il vint nous trouver avec des lettres de Cyrus, conféra avec nous et demanda qu'après l'union on rayât la proposition de l'*unique énergie*. Cette demande nous parut trop rigoureuse ; et comment ne l'aurait-elle pas été, puisque, si on y avait accédé, on aurait ruiné l'œuvre de l'union à Alexandrie, et dans toutes les éparchies, qui, auparavant, ne voulaient entendre parler ni du très saint père Léon ni du concile de Chalcédoine, et qui, maintenant, proclament à haute voix, dans les saints mystères, les noms de ce pape et de ce concile ? Après une longue délibération sur ce point avec Sophrone, nous lui demandâmes de nous montrer des passages des Pères établissant clairement et en toutes lettres qu'il fallait reconnaître *deux énergies* dans le
[144] Christ. Il ne put le faire [1]. Quant à nous, appréhendant les discusions et les hérésies possibles, nous avons jugé à propos d'éteindre cette discussion de mots, et, dans cette intention, nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie de ne permettre à personne, l'union une fois faite, de parler d'*une ou* de *deux énergies*. On se contentera de croire, ainsi que les saints conciles œcuméniques nous l'ont appris, que le un et même Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, a opéré le divin et l'humain (ἐνεργεῖν) et que toute *énergie*, soit divine, soit humaine, provient semblablement (ἀδιαιρέτως) d'un seul et même *Logos* fait homme, et se rapporte à ce seul et même *Logos*. On évitera l'expression *unique énergie* ; quoique quelques saints Pères s'en soient servis, elle est cependant inconnue au plus grand nombre dont elle blesse les oreilles, car on la suppose mise en avant pour arriver à nier les deux natures du Christ, ce qu'à Dieu ne plaise. D'un autre côté, l'expression de *deux énergies* scandalise un grand nombre, parce que ne se trouvant dans aucun des saints Pères, elle conduirait à enseigner l'existence simultanée dans le Christ de deux volontés (θελήματα) en opposition entre elles (fausse déduction !) dans ce sens que le *Logos* aurait voulu supporter pour

1. Sophrone a, du reste, probablement plus tard réuni dans un ouvrage maintenant perdu plus de 600 témoignages des Pères, en faveur du dyothélisme ; tel est du moins le témoignage d'Étienne de Dor. Une autre collection des passages des Pères en faveur du dyothélisme se trouve dans Maximi *Opera*, ed. Combéfis, t. II, p. 154, et Combéfis, *Historia hæreseos monothelitarum*, dans son *Auctuarium novum*, t. II, p. 24. Le VI[e] concile œcuménique, session X[e], a de même réuni un très grand nombre de passages des Pères en faveur du dyothélisme.

nous les souffrances qui devaient opérer notre salut, et que son humanité s'y serait refusée. Cela est impie, car il est impossible qu'une même personne ait sur un même point une volonté contradictoire. Les Pères enseignent que jamais la nature humaine du Christ ne s'est mue isolément, de sa propre impulsion (ὁρμή) et en opposition avec l'inspiration (πνεύματι) du *Logos* uni à elle ; mais elle s'est mue quand et comme le *Logos* l'a voulu ; et, pour le dire avec plus de clarté, de même que dans l'homme le corps est dirigé par une âme raisonnable, de même dans le Christ toute la nature humaine était dirigée par la divinité du *Logos* : il était θεοκίνητος... c'est-à-dire *mû par Dieu*. Nous décidâmes ensuite irrévocablement, qu'à l'avenir Sophrone ne parlerait ni d'*une* ni de *deux énergies*, mais se contenterait de la doctrine des Pères. Le saint homme y consentit, promit de tenir son engagement, et me demanda de lui remettre, par écrit, cette explication (c'est-à-dire l'exposition dogmatique faite par Sergius, et contenue dans la lettre), afin qu'il pût la montrer à ceux qui l'interrogeraient sur le point en litige. Nous la lui donnâmes volontiers, et il quitta Constantinople par la voie de mer. Il y a quelque temps, l'empereur nous a envoyé d'Édesse l'ordre de lui copier et de lui adresser les passages des Pères contenus dans les lettres de Mennas, ayant trait à l'*unique énergie* et *à la volonté*. C'est ce que nous avons fait. Toutefois, à cause du bruit qui s'était déjà fait sur cette question, nous avons représenté à l'empereur la délicatesse de cette matière, et l'avantage qu'il y aurait à n'en plus parler, et à s'en tenir à la doctrine des Pères professée et reconnue par tous. Cette doctrine nous enseignait que le un et même Fils [145]
unique de Dieu avait également opéré et le divin et l'humain, et que toute *énergie* divine et humaine procédait d'une manière indissoluble et indivisible (ἀμερίστως καὶ ἀδιαιρέτως) du *un et même Logos* fait homme. C'est ce que nous enseigne le saint pape Léon dans ces mots : *Agit utraque forma, cum alterius communione, quod proprium est*... Nous avons regardé comme convenable et nécessaire de porter cette affaire à la connaissance de Votre Sainteté fraternelle, en envoyant en même temps des copies de mes lettres à l'empereur et à Cyrus ; nous vous demandons de lire ces documents, de compléter ce que vous trouverez imparfait, et de nous communiquer, par écrit, votre avis sur ce point[1]. »

On voit que Sergius, tout en paraissant consentir à l'abolition

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 530 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1311 sq.

de la formule de l'*unique énergie*, s'employait activement à faire prévaloir l'erreur exprimée par cette formule, et, afin d'y arriver, s'efforçait de discréditer le dyothélisme, c'est-à-dire la doctrine orthodoxe des *deux énergies*.

296. Première lettre du pape Honorius dans l'affaire du monothélisme.

Honorius, issu d'une famille aisée de la Campanie, monta le 27 octobre 625 sur le trône pontifical, après la mort de Boniface V. Jonas, abbé de Bobbio et contemporain d'Honorius, trace de lui ce portrait : *Sagax animo, vigens consilio, doctrina clarus, dulcedine*
[146] *et humilitate pollens* [1]. Il se peut qu'il ait eu toutes ces belles qualités,

1. Jonas, *Vita S. Bertulphi*, dans Baronius, *Annales*, ad ann. 626, n. 39. La bibliographie de cette question d'Honorius est considérable et, ainsi qu'on doit s'y attendre dans une question qui fut l'occasion d'une polémique ardente, tout n'est pas de même valeur. Pour les sources : Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 537, 549 sq., 579 ; *P. L.*, t. LXXX, col. 469-484 ; *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, Berolini, 1898, t. I, p. 170-174 ; Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, Lipsiæ, 1885, t. I, p. 223-226. Dans la bibliographie il faut distinguer entre les ouvrages écrits à l'occasion du concile de 1870 où la question de l'infaillibilité provoqua de vifs engagements extérieurs autour de l'orthodoxie d'Honorius, et les ouvrages d'une science plus sereine, mais parfois moins pénétrante écrits à d'autres époques. Alexander Natalis, *Historia ecclesiastica*, in-fol., Venetiis, 1778, t. v, p. 514-527 (réimprimé dans A. Zaccaria, *Thesaurus theol.*, t. VII, p. 1378-1408) ; G. Andrillo, *Onorio I e la scuola italiana*, dans *La scienza e la fede*, 1870, t. x, p. 177-197 ; t. XI, p. 289-307 ; Barth. d'Avanzo, *Il papa Onorio et l'infallibilità pontificia*, dans la même revue, 1871, t. XVII, p. 5-15, tirage à part, in-8, Napoli, 1872 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 626, n. 1, jusque 638, n. 4 ; ad ann. 681, n. 12-34. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 625, n. 16, jusqu'à 638, n. 2 ; ad ann. 681, n. 8-9 ; ad ann. 632, n. 8 ; J. Bamby, dans *Dictionary of christian Biography*, au mot *Honorius* ; Ch. Barthélemy, *Erreurs historiques*, 1881, t. XIV ; R. Baxmann, *Die Politik der Päpste*, in-8, Elberfeld, 1868, t. I, p. 159-170, 185 sq. ; J. Bartoli, *Apologia pro Honorio I, Romano pontifice*, in-4, Ausugii, 1750 ; in-4 Feltri, 1752 ; [R. Bauer,] *Die Honorius Frage, eine kritische Beleuchtung der Schrift des* [*Hefele*], in-8, Regensburg, 1870 ; Le même, *Papst Honorius und D. A. Ruckgaber*, in-8, Regensburg, 1871 ; P. Bélet, *La chute du pape Honorius*, in-8, Tourcoing, 1870 ; P. Bottalla, *Pope Honorius before the tribunal of reason and history*, in-8, London, 1868 ; *The orthodoxy of the pope Honorius I*, dans *The Dublin Review*, 1872, t. XIX, p. 85-103 ; *The condemnation of pope Honorius I*, dans la même revue, 1872, t. XX, p. 137-158 ; C. J. M. Bottemanne, *De Honorii papæ epistolarum corruptione*, in-8, Boscoduci, 1870 ; M. Bouix, *Tractatus de papa*, 1869, t. II, p. 298-366 ;

qu'il se soit en particulier bien rendu compte de l'état de la religion, et qu'il ait compris le développement dogmatique qui s'était

Cand. Romano, *Honorius I ab hæresi monothelitarum vindicatus*, in-8, s. l., 1778 ; *Causa Honorii papæ*, in-4, Neapoli, 1870 (cf. *Civiltà cattolica*, 1870, série G, t. x, p. 415-441) ; J. Chantrel, *Le pape Honorius, 1re lettre*, in-18, Paris, 1870 ; J. Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, in-36, London, 1907 ; J. Coldefy, *Le pape Honorius*, in-8, Paris, 1870 ; L. Colin, *Le pape Honorius*, in-8, Montréal, 1870 ; H.-M. Colombier, *La condamnation d'Honorius et l'infaillibilité du pape*, dans les *Études religieuses d'hist. et de littér.*, 1869-1870, IVe série, t. IV, p. 819-841 ; t. V, p. 31-46, 275-286, 373-399, 533-548, cf. 956-963 ; 1873, Ve série, t. III, p. 274-281 ; Le même, *Le pape Honorius*, dans la *Revue du monde catholique*, 1871, t. XXIX, p. 487-500 ; G. Contestin, *Le pape Honorius*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1870, IIIe série, t. I, p. 97-132 ; C. Coupe, *The alleged « failures » of Infallibility on the cases of Liberius, Honorius*, etc., in-8, London, 1897 ; S. Demarco, *Difesa di S. Pietro*, 1780, réimprimé dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni*, 1796, t. XIX, p. 139-154 ; V.-A. Deschamps, *La question d'Honorius, Lettre...*, in-18, Paris, 1870 ; B. Désirant, *Honorius papa vindicatus, salva integritate concilii VI sive historia monothelismi*, in-4, Aquisgrani, 1871 ; J. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, in-8, München, 1863, p. 131-161 (cf. *Civiltà cattolica*, 1864, Ve série, t. XI, p. 539-554, 673-689 ; t. XII, p. 142-162, 528-547, 687-712) ; A. Duffaut, *La vérité sur le pape Honorius*, in-12, Avignon, 1870 ; E. Dumont, dans *Annales de philos. chrétienne*, 1853, IVe série, t. VIII, p. 54-60, 415-438 ; 1871, VIe série, t. II, p. 273-292 ; *Epistolas (In) Honorii papæ ad Sergium commentatio*, in-12, Romæ, 1870 ; [J. Fabi,] *Pro Honorio et Sede apostolica contra C. J. de Hefele*, in-8, Florentiæ, 1370 ; J. A. Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, 1735, t. III, p. 806-808 ; 2e édit., p. 275 ; F. Fita y Colomé, *El papa Honorio I y san Braulio de Zaragoza*, dans *La Ciudad de Dios*, 1870, p. 271-279 ; J. Garnier, *Liber diurnus Romanorum pontificum*, in-4, Parisiis, 1680, præf. (cf. l'édition du même ouvrage par E. de Rozière) et réimprimé dans A. Zaccaria, *Thes. theolog.*, t. VII, p. 1414-1426 ; [J.-T. Ghilardus,] *Honorius papa ab accusationibus veterum et novorum infallibilitatis summi pontificis adversariorum vindicatus, opusculum*, in-16, Taurini, 1870 ; J. Gisbert, *Dissertat. acad. select.*, in-4, 1688 (réimprimé dans Zaccaria, *Thesaur. theolog.*, t. VII, p. 1409-1413) ; A. Gratry, *Première... Quatrième lettre à Mgr Dechamps*, in-18, Paris, 1870 (cf. *Civiltà cattolica*, 1870, VIIe série, t. IX, p. 431-458, 549-568) ; H. Grisar, *Paralipomena zur Honorius Frage*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1887, t. XI, p. 675-688, dans *Kirchenlexicon*, Freiburg, 1889, p. 230-257 ; C. J. von Hefele, *Das Anathem über Papst Honorius*, dans *Tübing. Theolog. Quartals.*, 1857, t. XXXIX, p. 1-61 ; *Causa Honorii papæ*, in-8, Neapoli, 1870, traduction allemande par H. Rump, *Die Honorius Frage*, in-8, Munster, 1870 ; in-8, Tübingen, 1870, *Conciliengeschichte*, 2e édit., Freiburg, 1877, t. III, p. 142-182, 263-311 ; t. IV, p. 264-284 ; trad. franc., par O. Blanc, dans *Le correspondant*, 1870, IIe série, t. XLV, p. 117-157, 476-503, 654-679 ; *Encore un mot sur le pape Honorius*, in-8, Paris, 1870 ; Th. Holtzclau, *Honorius I, summus pontifex, fidelis et innocens, sive dissertatio theologica qua Honorius I in causa fidei contra monothelitas ab omni hæresi, mala œconomia et negligentia nova methodo*

fait jusque-là ; mais il ne se trouva pas suffisamment initié à la grave question christologique agitée de son temps, et comme il ne la scruta pas d'une manière approfondie, il arriva que sa bienveillance

vindicatur, in-4, Wirceburgi, 1762 ; Le même, *Die Honorius Frage*, in-8, Regensburg, 1870 ; B. Jungmann, *De causa Honorii*, dans *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, in-8, Ratisbonnæ, 1881, t. II, p. 382-458 ; G. Krügër, dans *Realencyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, 1900, t. VIII, p. 313-315 ; Larroque, *La question d'Honorius*, in-8, Toulouse, 1870 ; E. Le Page Renouf, *The condemnation of pope Honorius*, in-8, London, 1868, (cf. F. Bottalla, dans *The Dublin Review*, 1871, t. LXIX, p. 361 ; cf. 1868, t. LXIII, p. 200 ; 1869, t. LXXII, 173-202) ; H. Hagemann, dans *Theolog. Liter. Blatt.*, 1869, t. IV, p. 73-81 ; Le Page Renouf, *The case of pope Honorius reconsidered*, in-8, London, 1870 (cf. *Dublin Review*, 1870, p. 372-402) ; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 323-327 ; F. Marchesius, *Clypeus fortium, sive vindiciæ Honorii papæ*, in-4, Romæ, 1680 ; A. de Margerie, *Réponse à Mgr Hefele*, in-16, Paris, 1870 ; Le même, *Le pape Honorius et le bréviaire romain*, in-18, Paris, 1870 ; *Mémorial catholique*, 1870, IIe série, t. XI, p. 140 ; [Ch. Merlin,] *Examen exact et détaillé du fait d'Honorius*, in-12, s. l., 1738 ; M. Molkenbuhr, *Dissertatio critica an Honorius I papa anno 680 damnatus fuerit a concilio generali VI*, in-4, Monasterii Westphal., 1798 (= *P. L.*, t. LXXX, col. 991-1080) ; *Monumenta quædam causam Honorii papæ spectantia, cum notulis*, in-8, Romæ, 1870 ; U. Manier, *Vindicatia Honorii I Romani pontificis, dissertatio II*, in-4, Wirceburgi, 1748 ; *Papa Onorio ed il concilio VI*, in-8, Romæ, 1870 ; T. B. Parkinson, dans *The Month*, 1880, t. XXXVIII, p. 69 ; *P. L.*, t. LXXV, col. 477 ; t. LXXX, col. 463-468 ; J. Pennachi, *De Honorii I, Romani Pontificis, causa in concilio VI dissertatio*, in-8, Ratisbonnæ, 1870 ; L. Pététot, *Post-scriptum sur Honorius*, in-18, Paris, 1870 ; Rambouillet, *Le pape Honorius, l'infaillibilité et le VIe concile général*, in-18, Paris, 1870 ; F. H. Reinerding, *Beiträge zur Honorius und Liberiusfrage, eine Beleuchtung der neuesten kirchenhistorischen Forschungen über dieselbe*, in-8, Münster, 1865 ; in-8, Münster, 1870 ; Rivière, *Le pape Honorius et le gallicanisme moderne*, in-8, Nimes, 1870 ; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. XLIV ; Em. Ruckgaber, *Die Irrlehre des Honorius und das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit, ein Versuch zur Verständigung*, in-8, Stuttgart, 1871 ; G. Schneemann, *Studien über die Honorius Frage*, in-8, Freiburg, 1864 ; trad. franc, *Etude sur la question d'Honorius*, in-8, Paris, 1870 ; L. Siena, *Dissertazione in difesa di Onorio papa*, in-4, Sinigaglia, 1744 ; *Supposed fall and condemnation of pope Honorius*, dans *American Quarterly Review*, 1882, t. VII, p. 162 ; Tizzani, *Concil. general.*, 1868, t. I, p. 371-475 ; P. A. M. Ughi, *De Honorio I, pontifice Romano*, in-8, Bononiæ, 1784 ; S. Viola, dans Zaccaria, *Racolta di dissertazioni*, 1796, t. XIX, p. 73-138 ; [Weil et A. Loth,] *La cause d'Honorius, documents originaux avec traduction*, notes et conclusions, in-4, Paris, 1870 ; E. F. Willis, *Pope Honorius and the roman dogma, papal infaillibility irreconciliable with the condemnation of a pope for heresy by the three œcumenical councils, to which is appended examination of Pennachi's Treatise on the case of Honorius I*, in-8, London 1879. (H. L.)

et sa bonté (*dulcedo* et *humilitas*) à l'égard des autres, particulièrement à l'égard de l'empereur et du patriarche de Constantinople, contribuèrent à l'égarer. Sa réponse à Sergius ne nous est point parvenue dans le texte latin original, mais nous en possédons une traduction grecque qui fut lue au VI[e] concile œcuménique, après collation avec le texte latin original alors conservé dans les archives patriarcales de Constantinople. Hardouin et Mansi nous ont conservé deux anciennes versions latines faites d'après cette traduction ; la première a dû avoir pour auteur le bibliothécaire romain Anastase.

Honorius disait dans cette réponse : « Mon frère, j'ai reçu votre lettre, et j'y ai vu qu'un certain Sophrone, autrefois moine et maintenant évêque de Jérusalem, avait été cause de nouveaux troubles dirigés contre notre frère Cyrus d'Alexandrie qui prêchait aux hérétiques convertis que Notre-Seigneur n'avait qu'*une seule énergie*. Ce Sophrone vous a ensuite visité, a émis la même accusation et après de longues conférences vous a demandé de lui remettre, [147] par écrit, ce que vous lui aviez dit. Nous avons reçu copie de votre lettre à Sophrone, et après l'avoir lue avec soin, nous félicitons Votre Fraternité de la prudence dont elle a fait preuve en écartant cette nouvelle expression qui scandalisait les simples (μία ἐνέργεια). Car nous devons nous conduire selon ce que nous avons appris. Grâce au secours de Dieu, nous arrivons à cette vraie foi que les apôtres de vérité ont annoncée par la règle de conduite des saintes Écritures, et nous reconnaissons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce médiateur entre Dieu et les hommes, a opéré ses œuvres divines par l'intermédiaire (μεσιτευσάσης) de l'humanité qui lui est unie, à lui *Logos*, d'une manière hypostatique, et que le même Seigneur a opéré des œuvres humaines, puisque la chair était unie d'une manière indissoluble, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, τελείως, avec la divinité. Celui qui dans la chair a resplendi d'une divinité parfaite, par les miracles est le même qui a ressenti dans sa chair (ἐνεγήσας, en latin *patitur*) des souffrances cruelles, Dieu et homme également parfait. Il est, dans ses deux natures, médiateur entre Dieu et les hommes. Le *Logos* est devenu chair et a habité parmi nous. Il est le Fils de l'homme venu du ciel, et en même temps le Seigneur de toute magnificence qui a été crucifié, tandis que nous croyons que la divinité n'a été soumise à aucune souffrance humaine. La chair (du Christ) n'est pas descendue du ciel, mais a été prise dans le sein de la Mère de Dieu, car en vérité l'Évangile déclare : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est venu du ciel, le Fils de l'hom-

me qui est dans le ciel [1], » et cela afin de montrer d'une manière incontestable que la divinité s'est unie ineffablement à la chair passible ; de même que la divinité et l'humanité sont sans confusion et sans mélange, de même elles sont indivisibles ; de telle sorte que cette union merveilleuse ne doit être conçue qu'en admettant la distinction persistante des deux natures. Aussi l'Apôtre, tout à fait d'accord avec ces vérités, a-t-il dit : « Ils ont crucifié un Seigneur de magnificence [2], » tandis que la divinité n'a pu ni être crucifiée ni souffrir, mais à cause de cette union indissoluble on peut dire également : Dieu a souffert, et : L'humanité est descendue du ciel avec la divinité [3]. Aussi ne reconnaissons-nous qu'une seule volonté [4] de Notre-Seigneur Jésus-Christ, car notre nature (humaine) a été évidemment prise par la divinité, et elle a été prise en état d'innocence, telle qu'elle était avant la chute ; car le Christ en venant sur terre sous forme de la chair coupable a effacé le péché du monde, et en acceptant la marque de l'esclavage a été *habitu inventus ut homo*. Comme il a été engendré par le Saint-Esprit, sans être atteint par le péché, de même il est né sans péché de la sainte et
[148] immaculée vierge Mère de Dieu, et n'a été nullement atteint de la contagion de la nature viciée. L'expression « chair » est, en effet, prise dans la sainte Écriture dans un bon sens aussi bien que dans un mauvais. Ainsi il est écrit [5] : « Mon esprit ne doit pas rester éternellement parmi les hommes, car il est chair. » L'apôtre dit de son côté [6] : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu, » et autre part [7] : « Je vois une autre loi dans mes membres, loi qui répugne à celle de mon esprit et me tient prisonnier sous la loi du péché qui est dans mes membres. » Dans beaucoup d'autres passages le terme « chair » doit être pris dans un mauvais sens, mais on le trouve aussi dans un bon sens, par exemple dans Isaïe [8] : « Toute chair va à Jérusalem pour adorer devant moi ; » et aussi dans Job [9] : « Je regarderai mon Dieu dans ma chair ; »

1. Joa., III, 13.
2. I Cor., II, 8.
3. Joa., III, 13.
4. (ὅδεν καὶ ἕν δέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυριόυ Ἰησοὺ χριστοῦ = *unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi.*
5. Gen., VI, 6.
6. I Cor., XV, 50.
7. Rom., VII, 23.
8. Is., LXVI, 23
9. Job, XIX, 26.

et ailleurs [1] : « Toute chair verra le salut qui vient de Dieu. » Comme nous l'avons dit, la nature viciée du Rédempteur ne doit pas être regardée comme pouvant s'opposer à la loi de son esprit, mais ce Rédempteur est descendu sur terre pour rechercher et rendre heureux ce qui était condamné à la misère, c'est-à-dire la nature viciée du genre humain. Dans les membres du Christ il n'y avait pas une autre loi ni une volonté différente ou contraire au Sauveur, car ce Rédempteur était né *supra legem* de la nature humaine. Et lorsque la sainte Écriture dit : « Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais pour faire celle du Père qui m'a envoyé [2], » et : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux, ô Père, [3] » elle ne parle pas ainsi pour exprimer une volonté divergente, mais en un sens accommodatif (οἰκονομίας, *dispensationis*) et à cause de l'humanité dont il a pris la nature ; cela a été dit pour que nous suivions cet exemple, et que nous ne fassions pas notre volonté, mais celle du Père. Aussi, nous engageant sur le chemin royal, évitons les pièges tendus à droite ou à gauche, ne nous heurtons pas aux pierres de la route ; suivons les traces de nos prédécesseurs (c'est-à-dire tenons-nous-en aux anciennes définitions) et évitons les nouveautés. Si quelques-uns, poussés par la manie d'argumenter, prétendent don- [149]
ner des éclaircissements plus complets sur cette question et s'érigent eux-mêmes en docteurs, on ne doit pas tenir leurs opinions pour des dogmes de l'Église, par exemple s'ils soutiennent qu'il y a dans le Christ *une ou deux énergies* : car ni les Évangiles, ni les épîtres des apôtres, ni les conciles n'ont rien dit à ce sujet... Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils et *Logos* de Dieu, par qui tout a été fait, unique et immuable, ait opéré, d'une manière parfaite, aussi bien le divin que l'humain, c'est ce que les saintes Écritures disent très explicitement, mais qu'à cause des œuvres de la divinité et de l'humanité il soit bon de professer et d'enseigner *une ou deux énergies* (*operationes*) c'est ce qui ne nous regarde pas, c'est que nous laissons aux grammairiens qui enseignent aux enfants, pour les retenir auprès d'eux, des expressions qu'ils ont inventées eux-mêmes. En effet, nous n'avons pas appris dans la Bible que le Christ et son esprit adorable aient eu *une* ou *deux énergies ;* mais nous avons appris qu'il avait agi de plusieurs manières (πολυτρόπως ἐνεργοῦντα) ; car il est écrit : « Quiconque n'a pas l'esprit du Christ, ne lui appar-

1. Luc, III, 6.
2. Joa., VI, 38.
3. Matth., XXVI, 39.

tient pas ; »[1] et encore : « Nul ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est dans le Saint-Esprit, les dons sont différents, mais il n'y a qu'un seul Maître ; *les opérations* sont différentes, mais il n'y a qu'un Dieu qui seul opère tout en tout. » S'il y a une grande diversité d'opérations, et si néanmoins Dieu est l'auteur de toutes ces opérations dans tous les membres du grand corps, à plus forte raison doit-on affirmer cette vérité pour le chef (de ce corps mystique), pour Jésus-Christ Notre-Seigneur... Puisque l'esprit du Christ opère de plusieurs manières dans ses membres, ne devons-nous pas admettre à plus forte raison qu'il opère pour lui-même, médiateur entre Dieu et les hommes, ce qu'il y a de plus parfait, et qu'il l'opère de plusieurs manières par l'unité des deux natures ? Quant à nous, nous voulons croire et raisonner d'après les termes de la sainte Écriture, et nous voulons écarter toute nouveauté de termes qui pourrait scandaliser dans l'Église de Dieu, de peur que les simples, qui nous entendraient parler de *deux énergies*, et qui ne comprendraient pas ce mot, ne nous prennent pour des nestoriens, et que, d'un autre côté, quelques esprits simples ne nous regardent comme des eutychiens, si nous professons explicitement qu'il n'y a qu'*une seule énergie*. Tenons-nous donc sur nos gardes, afin qu'après avoir brûlé les mauvaises armes de nos ennemis, nous ne voyions pas sortir de leurs cendres de nouvelles flammes présageant de nouvelles et périlleuses questions. Nous reconnaissons simplement et véritablement que le Seigneur Jésus-Christ un et le même a agi dans la nature divine et dans la nature humaine. Il vaut infiniment mieux que des philosophes sans doctrine, oisifs et s'ins-
[150] pirant du paganisme, continuent à criailler orgueilleusement après nous, avec leurs dissertations sur les natures, que de laisser sans s'en occuper le peuple du Christ, simple et pauvre d'esprit. Les disciples du *pêcheur* ne se laissent pas tromper par la philosophie. Ils suivent la doctrine de ce pêcheur, et tous les arguments produits par les philosophes les plus astucieux viennent se prendre dans les filets de ce pauvre pêcheur. C'est là, mon frère, ce que vous aurez à prêcher, conjointement avec moi, de même que moi conjointement avec vous ; nous vous exhortons à éviter ces nouvelles manières de parler *sur une ou deux énergies*, mais à annoncer avec nous le seul Seigneur Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, vrai Dieu lui-même, et opérant dans ces deux natures le divin et l'humain[2]. »

1. Rom., VIII, 9.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 538 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col 1319 sq.

On voit[1] qu'Honorius est parti de ce dogme : que dans le Christ les deux natures sont hypostatiquement unies dans la personne unique du *Logos*. Puisqu'il n'y a là qu'une personne, il n'y a non plus qu'une seule activité, et le Christ et Seigneur opère, par conséquent, des œuvres divines et humaines, celles-ci il est vrai par l'intermédiaire de la nature humaine. Honorius s'est donc déjà trompé dès le début, et sur la position de la question qu'il aurait dû poser ainsi : De ce que le Christ n'a qu'une seule personne, s'ensuit-il nécessairement qu'il n'a qu'une seule énergie et une seule volonté, on bien l'énergie et la volonté ne découlent-elles pas plutôt de la nature que de la personne, et les deux natures du Christ n'impliquent-elles pas en lui deux volontés et deux actions ? Pour résoudre cette question ainsi posée, il suffisait de considérer le mystère de la sainte Trinité. Dans la Trinité il y a trois Personnes, et cependant il n'y a pas trois volontés; il n'y a qu'une nature (substance) et il n'y a non plus qu'une volonté. Faisant abstraction de ce fait, Honorius argumente à tort, comme il suit : « Là où il n'y a qu'une seule personne, il n'y a qu'un seul agissant, et par conséquent il n'y a qu'une seule volonté. » L'assurance avec laquelle Honorius a déduit de ses prémisses le ἓν θέλημα[2], lui fait aussi rejeter

Honorius, dans la fin de sa lettre à Sergius, revenait malencontreusement sur la question controversée d'un ou de deux principes d'activité et cette fois, se prononçait comme Sergius, souhaitant qu'on laissât tomber l'une comme l'autre expression et qu'on abandonnât aux grammairiens des recherches sur lesquelles, à s'en tenir aux Évangiles et aux Conciles, on n'avait aucune chance d'aboutir ; il demandait enfin qu'on évitât de soulever de nouvelles discussions religieuses. Mais, en apparence, Honorius est ici en contradiction avec ce qu'il dit au début de sa lettre. Cette contradiction sera vertement relevée par Constantin Pogonat dans sa lettre au pape, après l'anathème du VIe concile général. En effet, Honorius se donnait l'apparence de mettre en question non seulement l'expression, mais aussi la doctrine des deux opérations. Comme expédient, il propose d'admettre au lieu d'un mode unique ou double d'opération, un mode aussi multiplié que la diversité des actes du Christ et de s'en tenir à l'unité de l'agent et de l'opérateur dans le Christ avec la dualité des natures. (H. L.)

1. Dans la cause d'Honorius, autour de laquelle on fit jadis tant de bruit, Hefele a modifié considérablement son opinion entre la première et la deuxième édition de la *Conciliengeschichte*, nous avons eu beaucoup à supprimer et à ajouter. Toutefois, pour répondre à l'intention de Hefele, nous maintenons les remarques qui, dans la première édition, suivaient la lettre d'Honorius. (H. L.)

2. Parmi les contemporains d'Honorius plusieurs ne consentent pas à rapporter le ἓν θέλημα à une seule volonté divine ou humano-divine de l'unique personne du Christ, ni à l'unique volonté du Christ. Or parmi ceux qui pen-

la formule de la μία ἐνέργεια. Ce seul agissant, le Christ, dit-il, agit de diverses manières, et on ne doit pas plus enseigner la μίαν ἐνέργειαν que les δύο ἐνεργείας ; mais on doit simplement dire ἐνεργεῖ πολυτρόπως. Honorius ne s'est pas rendu compte, ou n'a pas voulu se rendre compte de la signification technique des termes dont il se sert ; il regarde comme identiques des *opérations envisagées à un point de vue concret*, et *des manières différentes d'agir*. Ces ex-
[151] pressions de μία ἐνέργεια et de δύο ἐνέργειαι n'ont été approuvées, continue-t-il, ni par la sainte Écriture ni par les conciles, et il faut les éviter, parce qu'elles pourraient occasionner de nouvelles discussions. — Mais pourquoi n'y a-t-il dans le Christ qu'une seule volonté ? Parce que, dit Honorius, le Christ n'a pas pris la nature humaine telle qu'elle était gâtée par la chute originelle, mais telle qu'elle était dans son état d'innocence, et avant la chute. Dans les hommes tels qu'ils sont maintenant, il y a deux volontés, une volonté de l'esprit et une volonté des membres [1] : or, cette dernière est le résultat de la chute originelle. Par conséquent, cette volonté des membres n'a pu se trouver dans le Christ. Tous ces raisonnements étaient justes ; mais Honorius ne savait pas tirer les véritables conclusions. Il aurait dû dire : Il résulte de là que le Christ étant en même temps Dieu et homme a dû avoir, sans compter sa volonté divine, éternellement identique à celle du Père, *une volonté humaine* non affaiblie par la chute originelle,

sent de la sorte, il s'en trouve qui ne manquent pas d'importance ; ce sont notamment : le copiste de la lettre d'Honorius, son futur successeur sous le nom de Jean IV ; le plus instruit parmi les défenseurs de la foi orthodoxe, saint Maxime. Maxime écrira plus tard au monothélite Pyrrhus (*P. G.*, t. XCI, col. 328) : « Le copiste de cette lettre d'Honorius qui, plus tard, fut mis à sa place, Jean IV, écrit même à l'empereur Héraclius : Nous avons dit qu'il y a une seule volonté dans le Seigneur, non une volonté de la divinité seule, mais aussi une volonté de l'humanité. Lorsque, en effet, Sergius eut écrit qu'il avait été enseigné par quelques-uns qu'il y avait dans le Christ deux volontés en lutte l'une contre l'autre, nous répondîmes que le Christ n'avait pas eu deux volontés opposées l'une à l'autre, celle de la chair et celle de l'esprit, comme nous autres hommes après la chute, mais seulement une volonté particulière à son humanité. Mais, si quelqu'un voulait dire : Pourquoi avez-vous, en traitant de l'humanité du Christ, gardé entièrement le silence sur sa divinité ? nous répondrions : D'abord Honorius s'est borné à répondre à ce que lui demandait Sergius, et secondement, nous nous en sommes tenus, ici comme en tout, à l'habitude de la sainte Écriture qui parle tantôt de la divinité seule, tantôt de l'humanité seule. » (H. L.)

1. Rom., VII, 23.

adhérant constamment à la volonté divine, et n'ayant pas à lutter contre une volonté des membres. — Telle était la conséquence naturelle et nécessaire ; au lieu de la tirer, Honorius fait tout à fait abstraction de cette volonté humaine, non affaiblie par la chute originelle, ou plutôt l'identifie avec la volonté divine. Parce que cette volonté humaine du Christ est constamment soumise à la volonté divine et d'accord avec elle, Honorius a regardé cette *unité purement morale comme une unité proprement dite*, ou comme *une unité physique*, dont il ne s'agissait pas ici. Les passages explicites de la sainte Écriture, dans lesquels le Christ distingue sa volonté humaine de celle de son Père, ne purent même pas amener le pape à reconnaître l'existence de cette volonté humaine. *Confondant ce qui est distinct avec ce qui est opposé*, il n'a pas cru devoir admettre dans le Christ deux volontés distinctes, pour ne pas être amené à admettre, d'une manière hérétique, deux volontés se contredisant entre elles [1].

1. Si excessifs et partiaux qu'aient été les jugements portés sur Honorius, il est à remarquer qu'ils concordent presque tous sur un point, qui est qu'Honorius a manqué de prudence et que, théologien peu profond, il n'était guère meilleur politique. Il n'a pas compris la situation dans laquelle il s'engageait. Il n'avait pas compris l'importance de la question controversée et ne paraît pas avoir cherché à s'éclairer sur le degré de moralité des personnages avec lesquels il allait traiter ; encore que hommes et choses d'Orient soient faits pour provoquer une légitime défiance. Cependant cette enquête, même superficielle, lui eût appris la valeur de Sophrone et de Sergius. Les apparences, il est vrai, favorisaient Sergius qui, se représentant comme le défenseur de la chose jugée et de l'orthodoxie, passait pour avoir consolidé la paix de l'Église, tandis que Sophrone, à peine élevé sur la chaire patriarcale de Jérusalem, entrait en scène et, en se prononçant énergiquement en faveur du dyothélisme, pouvait paraître à plusieurs un brouillon impatient de jouer un rôle. Mais si les questions de personnes ne doivent pas être négligées et sont souvent révélatrices de ressorts plus difficiles à surprendre, Honorius avait par-dessus tout le devoir de regarder de près aux questions théologiques. Or, faute d'y porter l'attention désirable, il accepta et fit siens les termes monothélites d'*une seule volonté dans le Christ*, sans se douter — ce qui est la plus pauvre des excuses — du sens caché de cette formule au moyen de laquelle les monothélites anéantissaient l'intégrité de la nature humaine de Jésus. Honorius l'entendait-il comme les monothélites ? Quelques-uns ont été jusqu'à l'en accuser et se sont refusés à interpréter ses paroles suivant son explication postérieure, mais, d'après eux, Honorius aurait vu dans la volonté une propriété de la personne, non de la nature. C'est, disent-ils, pour cela qu'il insiste sur l'unité de la volonté divine dans le Christ, en sorte que la volonté humaine aurait été absorbée par la volonté divine, ou n'aurait pas existé à l'état parfait. Dorner, *Die Lehre der Person Christi*, t. II, p. 219, dit

Nous ferons suivre cette critique des remarques que nous avions faites dans notre première édition sur la lettre d'Honorius : « Il a
[152] maintenant raison de dire : la nature divine opère dans le Christ ce qui est divin, la nature humaine accomplit ce qui est du ressort de la chair et nous proclamons que les deux natures opèrent sans mélange dans la personne du Fils de Dieu fait homme, chacune accomplissant ce qui lui est propre ; Honorius parle ici d'après la doctrine orthodoxe et il serait injuste de l'accuser d'hérésie. » D'après cela notre opinion était qu'Honorius avait certainement eu des sentiments orthodoxes mais que, malheureusement, surtout dans sa première lettre, il avait employé des expressions monothélites. Nous avons soutenu cette opinion sur l'ensemble de sa conduite en tête de notre opuscule publié pendant le concile du Vatican, à Rome, sous le titre : *Causa Honorii papæ*. La première phrase en est ainsi conçue : *Non ea res agitur, utrum Honorius papa in intimo corde suo heterodoxe senserit, nec ne* ; et plus loin, p. 14, nous déclarions encore explicitement : *eum* (*Honorium*) *itaque in corde hæretice non sensisse, attamen reapse terminum specifice orthodoxum* (δύο ἐνέργειαι) *damnasse et terminum specifice hæreticum* (ἕν θέλημα) *sancivisse*.

A l'heure actuelle je tiens pour certain qu'Honorius a certainement eu au fond du cœur des sentiments orthodoxes, mais qu'il s'est servi de termes malencontreux. J'ai été conduit à cette certitude par des recherches répétées sur cette question et par les considérations de ceux qui, récemment, ont présenté la défense d'Honorius. J'ai donc modifié plusieurs de mes opinions antérieu-

qu'« Honorius considère la volonté comme propriété de la personne, non de la nature ; il ne pouvait donc admettre deux volontés que pour deux personnes. » Doellinger, *Papstfabeln*, p. 132, estime qu'« Honorius avait expliqué tout à fait dans leur sens les deux passages décisifs de l'Écriture dans lesquels la volonté humaine et créée est distinguée très clairement de la volonté divine du *Logos* et lui est opposée ; il l'avait expliquée par une simple économie dans la façon de parler du Christ, c'est-à-dire par une adaptation à prendre seulement dans un sens impropre et grâce à laquelle le Christ s'était simplement proposé de nous exhorter à subordonner notre volonté à la volonté de Dieu. Il devait donc admettre, comme les deux orientaux, une volonté unique dans le Christ : la volonté divine ou humano-divine, c'est-à-dire une volonté découlant uniquement du *Logos* et pour ainsi dire à travers la nature humaine, une volonté dans laquelle le *Logos* est le principe de perfection, le principe d'activité, tandis que la nature humaine est purement passive, si bien que sa force de volonté n'existe pas ou sommeille. » (H.L.)

res; j'en ai supprimé quelques-unes complètement ; en particulier, j'ai jugé beaucoup moins sévèrement qu'autrefois la première lettre d'Honorius.

L'orthodoxie d'Honorius ressort incontestablement de ce que nous allons dire. Dans sa première lettre il se place au même point de vue que le concile de Chalcédoine et l'*epistula dogmatica* de Léon le Grand, déclarant justement que : dans le Christ il existe deux natures, la nature divine et la nature humaine unies hypostatiquement dans la personne divine du *Logos* et assurément ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως. Le Christ est donc entièrement Dieu et entièrement homme (*plene Deus et homo*). Cette personne unique, le *Logos* devenu homme opère aussi bien ce qui est du ressort de la divinité que ce qui est du ressort de l'humanité (il n'y a qu'un seul agissant) ; il opère ce qui est divin par l'entremise de l'humanité et ce qui est humain sans préjudice pour la divinité (*plena deitate*), et à cause de cette union indéfinissable de la nature divine et de la nature humaine on peut dire (*per communionem idiomatum*) « Dieu a souffert, » et : « Le fils de l'homme est descendu du ciel. » Honorius voulait s'en tenir à ce point de vue du concile de Chalcédoine, et ne pas aborder les questions soulevées depuis peu de [153] temps et susceptibles de troubler la paix de l'Église ; au lieu de solutionner ces questions autant que possible, en tirant des propositions de foi émises à Chalcédoine leurs conséquences logiques, Honorius voulut les étouffer. Peut-être eût-ce été un bien, s'il y eût réussi, mais ses projets ne furent pas couronnés de succès et la tentative pour supprimer toute discussion lui fut funeste ainsi qu'à l'Église. De même qu'il reconnut avec tant d'énergie, ainsi que l'avait fait le concile de Chalcédoine, l'unité hypostatique des deux natures dans le Christ, de telle sorte que chacune subsiste dans son intégrité (*plene Deus et homo et plena divinitate, plena carne*), tout en conservant les différences qui lui sont propres, il aurait dû conclure que dans le Christ existaient aussi deux énergies et deux volontés (la divine et l'humaine) ; car une nature sans volonté et sans énergie n'est pas complète (*plena*) ; à peine peut-on lui donner le nom de nature. Mais il n'indique nulle part cette conséquence naturelle des prémisses qu'il avait posées, pas plus en ce qui concerne la volonté qu'en ce qui concerne l'énergie.

Touchant la volonté, il paraît même croire le contraire ; car, parlant de l'*ineffabilis conjunctio* des deux natures, il dit : *unde* (ὅθεν) *et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi.* C'est ce mot

unde qui nous a conduit à dire dans notre première édition : « Honorius conclut donc : puisqu'il n'y a qu'un seul opérateur, il ne peut y avoir qu'une seule volonté » et « il attribue la volonté à la personne au lieu de l'attribuer à la nature. » Nous ne pouvons plus conserver cette opinion ; au contraire les mots *opera divinitatis et humanitatis* que l'on trouve dans la première lettre d'Honorius montrent que l'*humanitas* et la *divinitas*, c'est-à-dire chaque nature, opère, agit et veut. Dans la deuxième lettre d'Honorius la volonté sera, comme nous le verrons, attribuée encore plus explicitement à la nature.

Examinons maintenant comment on peut comprendre l'expression malheureuse : *unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi* qui donne à sa lettre un sens absolument monothélite. Honorius voulait répondre à l'observation de Sergius qui avait écrit : « Admettre deux énergies dans le Christ conduirait à admettre aussi deux volontés, dont l'une serait opposée à l'autre, car le Logos veut supporter la souffrance tandis que l'humanité y répugne ; ce qui est impossible, car dans un même sujet il ne peut y avoir deux volontés opposées. » Répondant à ce sujet, Honorius dit : *unam voluntatem*
[154] *fatemur Domini nostri Jesu Christi* : ce qui signifie au premier abord : « Tu as raison, Sergius, on ne doit pas admettre deux volontés dans le Christ. » Mais en approfondissant la question, on voit que pour expliquer la raison pour laquelle on ne doit admettre dans le Christ qu'une seule volonté, Honorius poursuit : « Le Christ a accepté non pas la *natura vitiata* avec la volonté corrompue (*lex membrorum et carnis*), mais la nature humaine non corrompue, telle qu'elle était avant le péché. » Ce qui est tout à fait orthodoxe. Il en résulte en effet que dans le Christ il y a non pas une seule volonté, mais bien deux volontés, la volonté divine et la volonté humaine non corrompue. Honorius approuvant la thèse de Sergius, et la corrigeant en partie aurait dû répondre : « *a*. Tu as pleinement raison, Sergius, de dire que l'on ne peut attribuer au Christ deux volontés opposées car il n'a pas reçu la *natura humana vitiata* ; *b*. mais cependant il existe dans le Christ deux volontés, la volonté divine et la volonté humaine non corrompue. » Dans sa réponse Honorius passe sous silence la partie que nous avons indiquée en *b* ; et il traduit de la façon suivante la partie indiquée en *a* : « Nous ne reconnaissons qu'une seule volonté dans le Christ, car il n'a pas reçu la *natura humana vitiata*. » Si en s'exprimant ainsi il s'est prononcé dans un sens monothélite, il résulte cepen-

dant de ses propres paroles qu'il ne pensait nullement que l'on devait rejeter la volonté non corrompue de la nature humaine dans le Christ, bien qu'il ne l'ait pas explicitement indiqué. Il dit par exemple : « Le Christ n'a pas reçu la *vitiata natura quæ repugnat legi mentis ejus* [1]. » Il reconnaît donc dans le Christ la *lex mentis*, mais cette *lex* d'après la manière de s'exprimer des pauliniens à laquelle se conforme Honorius, n'est certainement pas autre chose que la volonté humaine non corrompue.

Les monothélites se sont réclamés de ce petit membre de phrase *unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*, et leur cause devait être sensiblement fortifiée par suite de l'emploi fait par le pape de leur formule principale. Le professeur Pennachi de Rome [2] a, contrairement à mon opinion personnelle, contesté que les monothélites se fussent recommandés d'Honorius pour soutenir leur doctrine d'une seule volonté dans le Christ ; mais il ressort clairement de la discussion de Maxime avec Pyrrhus, que les monothélites se sont servis de ce passage de la première lettre d'Honorius (voir plus loin § 303) et le jésuite Schneemann écrit à juste titre dans ses *Studien über die Honorius Frage* (Fribourg, 1864, p. 16). « Il est [155]
certain que l'acte d'Honorius fut tout au moins une faute funeste et apporta un grand secours à l'hérésie monothélite. Encouragés et soutenus par ses lettres, les empereurs grecs ont pu écrire l'*Ecthesis* et sa reproduction adoucie le *Type*, et exiger, en employant la violence, qu'on se conformât à ces décrets... On ne peut pas dire non plus que l'erreur d'Honorius fut complètement involontaire. S'il avait mis un peu plus de réflexion à composer ses lettres et s'il avait apporté un plus sérieux examen à cette question, il se serait aperçu des tentatives faites par les patriarches monothélites. Sophrone lui avait cependant envoyé des ambassadeurs à Rome dans ce but. »

Nous verrons bientôt que le second successeur d'Honorius, le pape Jean IV (voir § 298), voulut expliquer et justifier l'expression *unam voluntatem* : « Honorius, dit-il, n'a voulu parler, contrairement à Sergius, que de la volonté de la nature humaine, et par suite il a eu raison de dire : « Nous ne reconnaissons qu'une seule

1. Rom., VII, 23.

2. *De Honorii I Romani Pontificis causa in concilio VI. Dissertatio Josephi Pennachii, in Romana studiorum universitate historiæ ecclesiasticæ professoris substituti* (pour le professeur archevêque Tizzani qui était aveugle) *ad Patres concilii Vaticani*, in-8, Romæ, 1870, 287 pages.

volonté humaine dans le Christ ». Mais nous n'admettons pas cette manière de raisonner et nous croyons pouvoir expliquer d'une autre manière comment Honorius en est arrivé à cette *unam voluntatem*. Il contestait absolument et avec juste raison que l'on pût attribuer au Christ deux volontés opposées, et il était convaincu que la *lex mentis* se trouvait en complète harmonie dans le Christ avec sa volonté divine et toujours moralement une avec elle ; il voulait par conséquent indiquer cette *unitas moralis*. L'expression qu'il employa *unde unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi* a donc le sens suivant : « A cause de l'*ineffabilis conjunctio* des deux natures dans le Christ, on ne peut trouver en lui deux volontés contraires l'une à l'autre, mais seulement une volonté, prise dans le sens moral, c'est-à-dire une seule direction dans sa volonté, et une seule unité morale de sa volonté, car en lui la volonté humaine non corrompue est restée toujours conforme à sa volonté divine et en harmonie complète avec elle. » Qu'Honorius dans son expression *unam voluntatem* ait voulu indiquer cette unité morale de la volonté, c'est ce qui ressort clairement des paroles qu'il ajoute aussitôt après, par lesquelles il veut expliquer pourquoi il n'y a dans le Christ qu'une seule volonté,
[156] à savoir parce qu'il n'avait reçu que la nature humaine exempte de péché telle qu'elle était avant la faute d'Adam. Par là tombe d'elle-même l'opinion que nous avions cru pouvoir exprimer dans notre première édition : « Honorius a confondu l'unité morale de la volonté avec l'unité physique. » Nous ajoutions : « Les passages mêmes si clairs de la sainte Écriture dans lesquels le Christ sépare sa volonté humaine de celle du Père auraient pu l'amener (Honorius) à reconnaître cette volonté humaine. » Voici ces passages : *Non veni facere voluntatem meam, sed ejus, qui misit me, Patris* [1], et : *Non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater* [2]. Honorius cite bien ces passages mais pour prévenir une objection : comme si par ses paroles le Christ avait reconnu en lui-même une volonté contraire à la volonté divine, et par conséquent deux volontés opposées ; à quoi Honorius répond : *non sunt hæc diversa (contrariæ) voluntatis, sed dispensationis humanitatis assumptæ*, c'est-à-dire ces passages n'indiquent pas dans le Christ une volonté répugnant à la volonté divine, mais une accommodation de la nature

1. Joa., VI, 38.
2. Marc., XIV, 36.

humaine qu'il a prise. Le Christ a ainsi parlé pour l'amour de nous et pour nous donner un exemple afin que suivant ses traces nous soumettions toujours notre volonté à la volonté divine. » Il en résulte qu'Honorius s'est refusé à admettre dans le Christ une volonté humaine contraire, opposée à la volonté divine, mais non pas la volonté humaine prise dans son sens général. Mais que doit-on entendre par ces mots *dispensationis* (οἰκονομίας) *humanitatis assumptæ* ? Nous les expliquions ainsi dans notre première édition : « (Le Christ a prononcé ces paroles) pour l'économie (par accommodation) eu égard à l'humanité dont il a pris la nature. » Nous n'ajoutons rien, en ce qui nous concerne, à cette explication, mais Schneemann a contesté l'exactitude de cette opinion ; d'après lui la *suscepta humanitas* signifie la nature humaine individuelle (*singularis*) que le Christ a adoptée ; en comparant les divers passages des Pères de l'Église il conclut : « Le sens des paroles reprochées à Honorius est le suivant : Les passages de la sainte Écriture dans lesquels la volonté du Christ est montrée comme opposée à celle du Père n'indiquent pas une volonté opposée à la volonté divine, mais une accommodation de la nature humaine qu'il a acceptée, c'est-à-dire une con- [157]
descendance, librement consentie, à notre faiblesse par laquelle la nature humaine du Christ eut cette volition de tristesse et de crainte en présence des souffrances qui lui étaient réservées par son Père céleste ; » et encore : « Honorius dit : Cette émotion qui faisait reculer d'effroi le Christ en présence des souffrances et qui dans les passages cités montre sa volonté opposée à la volonté du Père ne résultait pas de son désir, n'était pas opposée à sa volonté divine, car elle était provoquée, par sa permission, dans la nature humaine qu'il avait adoptée. » Et encore : « Honorius estime que le Sauveur a dit qu'il voulait supporter ces souffrances non de sa propre volonté, comme si les opérations de la volonté indiquées par ces paroles (l'aversion des souffrances etc.) découlaient nécessairement de sa nature humaine, mais que c'est pour l'amour de nous, pour nous donner un exemple, qu'il a manifesté sa crainte et sa tristesse et qu'il a prononcé ces paroles par lesquelles il soumettait les opérations de sa volonté à la volonté divine. L'accommodation consistait donc en ce que l'aversion qu'il manifestait en présence de la souffrance voulue par le Père n'était pas une nécessité de nature dans le Christ (parce qu'il avait pris la nature humaine), mais en ce qu'il condescendait librement à

notre faiblesse et que sa nature humaine lui faisait accepter ces opérations de la volonté. » Je n'hésite pas à admettre cette opinion de Schneemann que je trouve exprimée dans la belle lettre synodale de Sophrone de Jérusalem dont nous allons parler et dans laquelle on peut lire : Il souffrit, il agit et opéra comme un homme, quand il voulut et lorsqu'il le jugea utile pour ceux qui l'observaient, mais non quand les opérations de la nature voulaient physiquement passer à l'acte.

Nous arrivons donc de nouveau à cette conclusion : Honorius refusa uniquement d'admettre dans le Christ une volonté opposée à la volonté divine ; d'après ses propres prémisses, il fut contraint de reconnaître en lui, à côté de la volonté divine, la volonté de la nature humaine non corrompue toujours conforme à la volonté divine ; mais il ne formula pas nettement cette vérité, au contraire il emploie la malheureuse expression à sens monothélite : *Unam voluntatem fatemur in Domino.*

En ce qui concerne la question des *énergies*, Honorius, au début de sa première lettre au patriarche Sergius de Constantinople, loue ce patriarche d'avoir écarté la nouvelle expression μία ἐνέργεια « qui pouvait être un sujet de scandale pour les esprits naïfs. » Il désapprouve donc cette expression monothélite qui pouvait scandaliser non pas seulement les naïfs, mais aussi tous les vrais croyants. Mais il ne déclare pas clairement qu'au point de vue orthodoxe on doit enseigner l'expression contraire δύο ἐνέργειαι ; bien plus, à la fin de cette lettre, il indique que l'on doit éviter d'employer cette expression aussi bien que l'expression opposée μία ἐνέργεια (*hortantes vos, ut unius vel geminæ novæ vocis inductum operationis vocabulum aufugientes etc.*). Là encore on peut dire à
[158] bon droit qu'il lui aurait suffi pour trouver la vérité de tirer les conséquences découlant de ses propres paroles. Il avait déjà rappelé, avec le concile de Chalcédoine, que le Christ possédait deux natures complètes ; il en résultait donc que le Christ devait aussi avoir deux énergies ou *operationes*. Une nature sans énergie est une nature morte et non pas une nature complète, *plena*. En outre Honorius, à la fin de sa lettre, déclare : *Christum in duabus naturis operatum* (*esse*) *divinitus et humanitus*. Et de même au commencement de cette même lettre : *coruscavit miraculis et* τῆς σαρκὸς τὰς διαθήσεις τοῖς ὀνειδισμοῖς τοῦ πάθους ἐνεργήσας· La traduction latine dit avec moins de force : *passiones et opprobria patitur*. De même vers le milieu de la lettre nous lisons : *opera divinitatis et huma-*

nitatis. Cela ne veut-il pas dire que la nature divine a agi dans le Christ aussi bien que la nature humaine, et donc que l'on doit reconnaître dans le Christ deux énergies ou *operationes* ? Lors donc qu'Honorius ajoute que l'on ne doit parler ni d'une ni de deux *operationes*, cela prouve que lorsqu'il rédigea sa première lettre il ne comprenait pas bien le sens des expressions *operatio* et ἐνέργεια· C'est ce qui ressort aussi de l'assertion suivante : Le Christ opère πολλυτρόπως, d'une manière multiple. Par ἐνέργεια et *operatio*, Honorius entend les opérations concrètes du Christ, ses actes, et non sa puissance d'agir. Par contre dans sa seconde lettre il s'exprime d'une manière absolument correcte, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

De plus, lorsque dans sa première lettre Honorius recommande d'éviter les expressions : « une ou deux opérations ou énergies, » il fut poussé par le désir de rétablir la paix dans l'Église et par la crainte de voir le monophysisme s'emparer de l'expression *una operatio* et le nestorianisme de celle *duæ operationes*. On doit, [159]
en effet, reconnaître qu'au début des discussions sur le monothélisme on était beaucoup moins en état que plus tard d'apprécier correctement la portée des expressions μία ἐνέργεια et δύο ἐνέργειαι [1].

1. Dans sa lettre à Honorius, Sergius avait présenté, d'une façon détournée, la doctrine de l'unité de volonté dans le Christ, unité ayant pour résultat l'absorption de la volonté humaine par la volonté divine et par conséquent son infériorité ou, pour mieux dire, son imperfection radicale par rapport à celle-ci. Sergius se prononce contre la croyance à deux énergies parce que, selon lui, il en résultait la présence de deux volontés en lutte dans la personne du Christ, ce qui est incompatible avec l'unité de personne. Pour éviter ce danger il se jetait dans l'extrême opposé et faisait régir et mouvoir absolument, automatiquement, la nature humaine par la nature divine. Ce développement restait à tirer des prémices posées par Sergius ; Honorius ne l'a pas fait, il ne l'a peut-être pas soupçonné, tout en adoptant la terminologie qui y conduisait logiquement. Et en ce cas, il faut reconnaître que le pape n'était guère entouré à ce moment d'esprits cultivés et perspicaces, car ils n'eussent pas dû ne pas pressentir ce développement. Honorius dit que, dans le Christ, il n'y a qu'un seul agent, un seul exécuteur, ce en quoi il reste d'accord avec les Pères ; avec une sorte de prudence instinctive et tout en paraissant employer les termes les plus énergiques, il esquive la proposition fondamentale, à savoir que, dans le Christ, la volonté est uniquement affaire de la personne, et cependant il semble, par endroits, n'être pas éloigné d'attribuer la volonté à la personne. Avec Sergius, le pape tombe d'accord sur l'impossibilité d'un conflit des volontés

297. Concile à Jérusalem en 634, lettre synodale du patriarche Sophrone.

Sur ces entrefaites, parut l'*Epistola synodica* de Sophrone, nou-

dans la personne du Sauveur, mais où il se sépare de Sergius, c'est quand celui-ci enseigne que deux volontés, deux modes d'opérations, l'un divin et l'autre humain, se conditionnaient l'un l'autre. Autre point de dissentiment entre eux lorsque Sergius expose que la nature humaine est mue par le *Logos*, de la même façon qu'en nous le corps est mû par l'âme. Sergius s'en tient aux opérations propres à la nature humaine et remarque qu'il n'y a pas opposition nécessaire entre le vouloir de cette nature et le vouloir divin. Le Christ n'ayant pas pris la nature humaine contaminée par le péché, mais pure, il s'ensuit qu'on ne peut dire de celle-ci ce que l'Apôtre dit de nous, que la loi des menbres est en lutte avec la loi de l'esprit. Honorius résout vivement une difficulté tirée de divers passages de l'Écriture (Joa., VI, 38; Matth., XXVI, 39), difficulté d'après laquelle il existe une contradiction visible entre la volonté du Christ et celle du Père. Honorius répond qu'il n'y a pas là opposition réelle, mais le Seigneur a laissé ici subsister en lui, par un abaissement volontaire, les mouvements volontaires naturels de l'âme humaine afin de nous enseigner comment nous y prendre pour réprimer de pareils mouvements et les soumettre à la volonté divine. Honorius, dans sa réponse, fait usage du mot « économie » qu'on trouve dans les Pères avec des significations différentes. D'après Anastase le Sinaïte, il désigne ou l'Incarnation en général ou tout ce qui lui est rattaché d'une manière inséparable, ou bien, secondement, le libre abaissement de Dieu tel qu'il s'est manifesté tout particulièrement dans les souffrances du Christ et autres œuvres pénibles librement supportées, que ne comportait pas nécessairement l'Incarnation, ou bien encore troisièmement, une manifestation de Dieu qui ne se produit pas pour elle-même, mais seulement par analogie avec d'autres, pour les expliquer, comme par exemple, quand Jésus rejoint ses disciples en marchant sur la mer. Anastase dit que c'est d'après l'interprétation des hérétiques seuls que ce mot *économie* sert à désigner une manifestation visible, simplement au sens des docètes. La seconde interprétation qui vient d'être citée répond à l'étymologie du mot d'après laquelle il désigne l'administration ou l'utilisation d'une chose réglée, d'après un plan bien conçu, disposée en vue du bien des autres et exécutée avec sagesse et amour. Ici aussi, il faut l'entendre en ce sens, tout comme le demande non seulement le génitif qui s'y joint, *humanitatis assumptæ* pour *naturæ humanæ assumptæ*, mais encore le contexte tout entier. Si le Christ voulait nous apprendre comment nous devions surmonter les impulsions naturelles, ce n'était pas assez à lui de se les attribuer par simple accommodation, mais il devait les faire entrer réellement dans sa nature. Il faut dire de même pour la prière, pour la mort, pour toutes les manifestations de son activité humano-divine. L'exemple ne s'y trouvait qu'à la condition pour le Sauveur de faire une prière réelle, de subir une

veau patriarche de Jérusalem [1]. Nous avons vu plus haut que Sergius avait attendu avec impatience l'apparition de ce document qui est,

mort véritable, d'éprouver dans son âme les états douloureux ou violents pour lesquels il voulait nous instruire. La différence entre lui et nous, c'est qu'il n'était pas nécessairement soumis à ces états et à ces mouvements, qu'ils ne pouvaient naître et se développer en lui contrairement à sa volonté, mais qu'il était volontairement descendu à ces états, les avait fait monter jusqu'à sa volonté divine et libre à l'aide de son désir humain et de sa nature humaine, alors que nous autres sommes soumis à une nécessité intérieure. Ce qui marque d'une façon appropriée à nous cette supériorité du Sauveur, c'est le mot οἰκονομία *dispensatio*. Il résulte de là qu'Honorius n'a pas entendu volatiliser la nature humaine dans le Christ, à la façon des docètes, il a seulement voulu affirmer comme apparente la contradiction qui se montre entre la volonté divine et la volonté humaine, en ce que les mouvements de la volonté humaine du *Logos* en contradiction apparente avec la volonté divine étaient admis et permis en toute liberté par lui, en sa qualité de principe personnel. (H. L.)

1. Schwane a montré (*Histoire des dogmes*, in-8, Paris, 1903, t. II, p. 571,) avec autant de précision que de clarté, le sens vrai de l'explosion du monophysisme. La conversion de Constantin avait amené à l'Église des multitudes indifférentes ou ignorantes auxquelles la théologie catholique avec ses mystères et les relations de personnes dans la Trinité restaient un vague problème que l'on résolvait d'instinct de la façon la plus grossière, c'est-à-dire en lui donnant une solution purement païenne. Entre les généalogies mythologiques et la génération du Fils par le Père, tel que l'arianisme l'enseignait, la différence n'est presque qu'une question de mots. Ceci, plus que bien des subtilités, expliquera toujours l'immense succès de l'arianisme qui fut, en dernière analyse, un essai de réduction de la religion chrétienne surnaturelle à la théologie païenne naturaliste. Le monophysisme n'eut pas un moindre succès. Il l'eut même plus étendu et plus menaçant, puisque ce succès aboutit à une sécession politique. On peut expliquer en partie ce résultat par l'affaiblissement du pouvoir impérial qui, dans la première moitié du IV[e] siècle, n'était pas d'humeur à tolérer ce qu'il n'était plus en mesure d'empêcher au lendemain du concile de Chalcédoine. Mais, cette réserve faite, il faut reconnaître que le monophysisme fut, en quelque manière, un retour offensif de l'esprit naturaliste qui avait trouvé sa satisfaction dans l'arianisme. De même qu'on avait prétendu résoudre la question de personne au sens le plus physiologique on en arrivait maintenant à proposer une solution de tendance analogue pour la question de nature. C'était toujours l'esprit du paganisme qui prenait sa satisfaction. Le monothélisme naquit du monophysisme. Il en devait être le correctif et il s'attribuait la mission de réconcilier entre elles les sectes monophysites tout en ralliant leur groupe unifié à l'orthodoxie catholique. Ce rapprochement ne devait se faire que grâce à une concession réciproque qui avait, entre autres impossibilités, l'inconvénient de réclamer de chaque parti la renonciation à ce qui appartenait essentiellement à sa croyance particulière. Ainsi, les monophysites auraient à reconnaître qu'après l'union, les deux natures sont demeurées entières et sans confusion dans le Christ, tandis que les catholiques devraient accorder que, dans l'Homme-Dieu, la volonté humaine ne produit

sans contredit, le plus important de tout le conflit monothélite ; véritable dissertation théologique, exposant les principaux dog-

aucun acte, qu'elle est pour ainsi dire annulée en présence de la volonté divine qui agit seule. Ce qu'on demandait aux catholiques, il faut le reconnaître, était moins choquant que ce qu'on exigeait des monophysites, eu égard aux controverses récentes qui avaient exaspéré l'attention sur la question de nature, tandis que la question de volonté venait à peine d'être introduite. Pour les monophysites, il fallait donc renoncer à ce qui faisait le fond même et l'essence de leur doctrine. Pour les catholiques, la polémique et surtout l'exposition de Sophrone allait promptement découvrir les conséquences inaperçues de ce qu'on demandait d'eux. Au concile de Jérusalem, Sophrone, qui se sentait chez lui et à son aise, exposa sa doctrine avec l'ampleur et la clarté désirables. Il soumit au concile lui-même le document qui devait, par la suite, prendre le titre d'*epistula synodica*, dans lequel il exposait principalement le dogme de l'Incarnation. Il établit d'abord l'unité de la personne et la dualité des natures. Appuyé sur le concile de Chalcédoine, il désigne le Christ comme ἓν καὶ δύο ; tel est son point de départ, en pleine orthodoxie. S'il n'y a dans le Christ qu'une personne, il n'y a par conséquent qu'un agent unique des actions divines et humaines. S'il y a deux natures, il en résulte dualité d'opérations, puisque les opérations sont les manifestations des natures comme telles. Cependant ni séparation entre ces opérations, ni confusion, car la nature humaine n'est séparée de la divine ni dans son être ni dans son action. Chaque nature garde ses qualités dans la personne du Christ sans altération et chaque forme opère de concert avec l'autre forme ce qui lui est propre. Le *Logos* opère ce qui est du *Logos*, en commun avec le corps, et le corps opère ce qui est du corps en union avec le *Logos*. Ainsi donc ni séparation, ni altération, ni confusion, mais opération commune en ce qui leur est commun. En tant que principe de la personne, le *Logos* participe à l'énergie de la nature divine comme à l'énergie de la nature humaine, en ce sens qu'il n'y a qu'un agent et deux modes d'opérations qui appartiennent à une personne unique, mais le principe propre de l'énergie c'est la nature, et c'est pourquoi il y a deux énergies dans le Christ. De ce qu'on vient de voir sur l'action combinée des deux natures dans le Christ résulte une particularité dans le mode d'opération de la nature humaine. Le *Logos*, dit Schwane, avait pris la chair en toute liberté et il devait également, en tant que principe personnel, participer sous cet aspect au mode d'opération de la nature humaine ; chez nous, au contraire, le mode d'agir procède très souvent d'une nécessité interne. « C'est pourquoi il mangeait quand il avait faim ; il buvait comme un homme quand il avait soif ; il se reposait sur le sein de sa mère et il était porté comme un enfant sur les bras ; c'est pourquoi il s'asseyait quand il était fatigué, et il dormait quand il avait besoin de sommeil, il éprouvait de la douleur quand il était frappé ; il souffrit lors de sa flagellation et il endura des douleurs physiques quand il fut cloué pieds et mains sur la croix ; car il donna et garda à la nature humaine le temps de faire et de souffrir quand il voulut, ce qui lui était propre, afin que son Incarnation ne fût point tenue pour une simple apparence. Et cela, il le subissait, non contre sa volonté ou par force, οὐκ ἀκουσίως ἢ ἀναγκα-

mes, en particulier la Trinité et l'Incarnation, et expliquant avec des développements très complets la *doctrine des deux énergies* dans le Christ. Théophanes et la *Vita sancti Maximi*[1] rapportent que des exemplaires de cette *Epistola synodica*, identiques pour le fond, furent envoyés à tous les patriarches. L'importance de la question l'exigeait et l'exemplaire qui fut adressé au patriarche de Constantinople, inséré dans les actes de la VI[e] session du XI[e] concile œcuménique[2], est parvenu jusqu'à nous. Le *Synodicon*, confirmant le récit de Théophanes et de la *Vita sancti Maximi*, rapporte à son tour : que dès son accession au siège de Jérusalem, Sophrone avait tenu dans cette ville un concile (634), où il rejeta le monothélisme, et proclama solennellement le dyothélisme[3].

στῶς, quoiqu'il fît se produire tout cela en lui d'une manière physique et humaine et qu'il agît et opérât dans des mouvements humains. Mais écartons cela... C'était Dieu même qui subissait tout... Et il souffrait, et il agissait et il opérait d'une manière humaine quand il le voulait bien et quand il l'estimait profitable pour les spectateurs et non quand les mouvements physiques et charnels voulaient physiquement passer à l'acte. Il était (en tant que Dieu) l'administrateur des douleurs humaines et des œuvres humaines et, non seulement l'administrateur, mais aussi le maître, quoiqu'il fût devenu dans une nature passible réellement et physiquement chair. C'est pourquoi ce qu'il y avait d'humanité en lui dépassait l'humanité ; non comme si sa nature n'avait pas été la nature humaine, mais en tant qu'il était devenu librement homme et que, en tant qu'homme, il a subi librement les douleurs et n'a ni été contraint, ni forcé, ni obligé comme c'est le cas pour nous ; mais quand il l'a voulu et dans la mesure où il l'a voulu. » Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 485. Saint Sophrone reprend un texte de pseudo-Denys souvent introduit dans la querelle monothélite, texte dans lequel il est question d'une nouvelle activité humano-divine. Saint Sophrone entend ce texte d'une façon nouvelle. Selon lui, le résultat de la participation individuelle à l'énergie de l'autre est celui-ci : telles œuvres sont plus semblables à celles de Dieu, telles autres plus semblables à celles de l'homme, d'autres enfin portent à la fois des caractères divins et des caractères humains, c'est précisément des œuvres de cette dernière espèce que Sophrone entend le texte de pseudo-Denys. Il prend donc le mot *énergie* dans le sens indéterminé d'œuvre, à peu près comme Honorius quand il parle d'une activité multiple, mais il marque en outre que le mot *humano-divine* désigne les deux modes d'opérations différents par nature. (H. L.)

1. Théophanes, *Chronographia*, éd. Bonn, t. I, p. 507 ; *Vita Maximi*, dans l'édition de Combéfis des *Opera sancti Maximi*, t. I, p. IX, c. XI. L'un et l'autre se trompent en donnant le nom de Jean au pape qui régnait alors. Honorius vécut jusqu'en 638.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 461-508 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1257-1296.

3. *Libellus synod.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 607 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1535.

Walch [1] prétend qu'à cette époque, où la Palestine était serrée de près par les Sarrasins, Sophrone a pu bien difficilement réunir un concile ; que si, au VI[e] concile général, on a donné à sa lettre le nom de τὰ συνοδικὰ [2] ce n'est pas qu'elle fût en réalité une lettre
[160] synodale, mais la coutume était d'appeler συνοδικὰ les lettres d'intronisation des évêques (συλλαβαί ἐνθρονιστικαὶ) Walch n'a donc pas réfléchi que la consécration d'un nouvel évêque, et à plus forte raison d'un patriarche, provoquant toujours une réunion de plusieurs évêques, on tenait ordinairement des conciles à cette occasion, de même que pour la consécration d'une nouvelle église, et c'est pour ce motif que l'ἐνθρονιστικὸν reçut peu à peu le nom de συνοδικόν.

La lettre de Sophrone expose d'abord le regret du nouvel évêque en renonçant à la quiétude et à l'humilité de son ancienne profession ; il n'a accepté l'épiscopat que par contrainte et tyrannie. Il se recommande ensuite à ses collègues, et demande leur aide comme pères et comme frères. Une ancienne tradition veut, qu'à son entrée en charge, un évêque professe sa foi devant ses collègues ; il va s'y conformer, et demande que l'on examine sa profession de foi et, si elle renferme des erreurs ou des lacunes, qu'on la corrige. — Après cette introduction, vient, sous forme de symbole, la partie principale de la lettre synodale. La première partie traite de la sainte Trinité, sans mentionner que le Saint-Esprit procède du Fils. La seconde partie, beaucoup plus détaillée, expose la doctrine de l'Incarnation, dans le sens du concile de Chalcédoine et de l'édit de Justinien contre les *Trois-Chapitres* ; de même que Justinien, Sophrone parle de la μία ὑπόστασις Χριστοῦ σύνθετος, il répète l'expression de saint Cyrille : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, et il combat le docétisme, le nestorianisme, et le monophysisme. Après avoir clairement mis en relief l'unité de personne et les deux natures, Sophrone aborde, comme il suit, la nouvelle question : « Le Christ est ἓν καὶ δύο. Il est *un* sous le rapport de l'hypostase et de la personne, il est *deux* sous le rapport des natures et de leurs attributs respectifs. Ces attributs ne l'empêchent pas de rester constamment *un*, et cependant il ne cesse pas d'être *deux* sous le rapport des natures. Aussi reconnaissons-nous

1. Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 135.

2. Nous pouvons ajouter que Sophrone appelle, une fois, sa lettre συλλαβαὶ συνοδικαὶ, une autre fois γράμμα συνοδικὸν, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 472 ; Hardouin, *op cit*,, t. III, col 1265. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 461 ; Hardouin, *op. cit*:, t. III, col. 1257.

dans ces deux natures un seul et même Christ et Fils unique ; il opère φυσικῶς les œuvres de chaque nature, conformément à la qualité inhérente à chaque nature, ou aux attributs qui lui sont essentiels [1], ce qui n'aurait pas été possible s'il n'avait eu qu'une [161] seule et unique nature, de même qu'une seule hypostase. Le un et le même n'aurait pu, dans ce cas, accomplir d'une manière parfaite les œuvres de chaque nature. Car, quand donc la divinité a-t-elle pu opérer φυσικῶς les œuvres du corps ? Ou bien, quand est-ce qu'un corps a pu opérer, sans être uni à la divinité, des œuvres qui sont essentiellement du ressort de la divinité ? Mais l'Emmanuel, qui est un, et qui, dans cette unité, est Dieu et homme, a réellement fait les œuvres de ses deux natures ; étant un et le même, il a fait, comme Dieu, les œuvres divines, et, comme homme, les œuvres humaines. Restant donc un et le même, il a parlé, et il a agi divinement et humainement ; ce n'est pas un autre qui a fait des miracles et un autre qui a opéré les œuvres humaines, et qui a souffert, ainsi que Nestorius l'a prétendu ; mais c'est l'unique et même Christ et Fils, qui a opéré le divin et l'humain, diversement toutefois κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο, ainsi que l'a enseigné saint Cyrille ; dans chacune des deux natures il avait une force (ἐξουσίαν) unie sans mélange. En tant qu'il est Dieu éternel, il a opéré les miracles, et en tant qu'il s'est fait homme, dans ces derniers temps, il a opéré les œuvres moindres et humaines. En effet, dans le Christ, de même que chaque nature garde constamment ses attributs propres, de même chaque forme (nature) fait en union avec l'autre ce qui lui est propre [2] ; le *Logos* opère conjointement avec le corps ce qui est du *Logos*, et le corps opère conjointement avec le *Logos* ce qui est du corps [3], et tout cela dans une seule hypostase et sans aucune division : car (les deux formes) ne font pas ce qui leur est propre, tout en restant divisées entre elles, afin que nous ne puissions concevoir une séparation de ces formes. Nestorius ne doit pas se réjouir de ce que nous disons : car

1. Mansi a reproduit ce texte avec une faute d'impression ; il doit être ainsi rectifié : καὶ τὰ ἑκατέρας φυσικῶς οὐσίας, εἰργάζετο κατὰ τὴν ἑκατέρᾳ προσοῦσαν οὐσιώδη ποιότητα ἢ καὶ φυσικὴν ἰδιότητα. Hardouin, *op. cit.*, col. 1272 ; Mansi, *op. cit.*, col. 480. Dans sa *Bibliothek der Kirchenväter*, t. x, p. 414, Rösler donne le texte défiguré de Mansi et une traduction très incorrecte.

2. C'est ce que dit saint Léon dans sa célèbre *Epistula ad Flavianum : agit enim utraque forma* (*natura*) *cum alterius communione quod proprium est.*

3. Sophrone prend ici le mot σῶμα dans le sens de σάρξ, c'est-à-dire de *nature humaine.*

aucune des deux natures n'opère seule, et sans être en communion avec l'autre, ce qui lui est propre ; nous n'enseignons pas, comme lui, deux Christs et deux Fils agissant, quoique nous admettions deux formes agissant de concert, et chacune selon ses attributs propres. Nous disons plutôt que l'unique et même Christ a opéré des œuvres supérieures et les œuvres inférieures d'après les attributs essentiels de chacune de ses deux natures : car ces natures, qui sont inaccessibles à toute métamorphose et à tout mélange, ne doi-
[162] vent en aucune manière être sacrifiées. Mais Eutychès et Dioscore, docteurs du mélange impie, ne doivent pas non plus se réjouir de ce que nous disons : car chaque nature a opéré, conjointement avec l'autre, ce qui lui était propre, sans avoir à souffrir de division ou de métamorphose, et tout en restant distincte de l'autre. Aussi voulons-nous, comme orthodoxes, enseigner, d'une part, que le Christ, un et le même, a une double énergie, et d'autre part, en professant que chaque forme opère en union avec l'autre ce qui lui est propre (car il y a dans le Christ deux formes opérant naturellement ce qui leur est propre), nous n'entendons en aucune façon admettre une séparation, ni à la manière des eutychiens pour ce qui nous occupe maintenant, ni à celle des nestoriens pour ce qui nous occupait antérieurement, car ils ne s'entendent même pas entre eux, dans la guerre impie qu'ils nous font. Sans faire attention à eux, nous reconnaissons à chaque nature son énergie propre, et, pour mieux préciser, une énergie physique propre à son essence, énergie conforme à celle que possède chaque nature, se rattachant à ce qui ressort d'une manière indivisible de chaque nature, d'après la manière d'être de cette substance, et qui est unie à l'énergie indivisible et sans mélange de l'autre nature. C'est là ce qui fait la différence des énergies dans le Christ, de même que l'essence des natures constitue la différence de ces mêmes natures. En effet, la divinité et l'humanité ne sont pas identiques l'une à l'autre sous le rapport de leur essence propre, quoiqu'elles soient unies d'une manière ineffable dans une seule hypostase... Car le Dieu *Logos* est le *Logos* de Dieu et non pas la chair, quoiqu'il se soit uni d'une manière hypostatique et par une φυσικὴ ἕνωσις au sens donné par saint Cyrille, une chair animée logiquement (c'est-à-dire associée à une âme douée de raison) ; et cette chair, qui est animée logiquement, n'est pas le *Logos*, bien qu'elle soit la chair du Dieu *Logos*. C'est pour cela qu'après l'union hypostatique (le *Logos* et

la chair) n'ont pas une seule et même énergie ; nous ne professons pas une seule et naturelle énergie dérivant de la substance, et entièrement indivisible, pour ne pas être amenés à admettre, comme les acéphales, une seule substance et une seule nature. De même que nous attribuons une énergie propre à chacune de ces deux natures, qui sont unies sans mélange dans le Christ, pour ne pas mêler entre elles les natures unies sans mélange ; car, disent ceux qui ont étudié ces questions, les natures ne s'affirment que par leur énergie ; c'est la différence des énergies qui constitue la différence des natures ; de même nous croyons que tout discours et toute énergie du Christ (activité, action), qu'elle soit divine et céleste ou bien humaine et terrestre, provient d'un seul et même Christ et Fils, d'une seule et même hypostase concentrée (σύνθητος) qui est le Dieu *Logos* fait homme, lequel mani- [163]
feste φυσικῶς, d'après (κατὰ) ses natures, ses deux énergies indivises, et cependant sans mélange. Par sa nature divine qui le rend ὁμοούσιος au Père, (il manifeste) son énergie divine et ineffable, et par sa nature humaine, qui le rend ὁμοούσιος à nous, hommes, (il manifeste) son énergie humaine et terrestre, et ces énergies sont constamment proportionnées à leurs natures...

Par cela même que cette double énergie part d'un seul et même Christ et Fils, il a (le Christ) réfuté le nestorianisme, et par cela même que les attributs de chaque nature restent sans mélange après l'union, et qu'il (le Christ) manifeste ces deux énergies d'une manière conforme aux deux natures... il a réfuté l'eutychianisme. Aussi, étant né de la même manière que nous, a-t-il été nourri de lait, a-t-il grandi, a-t-il traversé les différentes phases de la vie humaine jusqu'à l'âge d'homme, a-t-il ressenti, comme nous, la faim et la soif, et a-t-il été sujet à la fatigue, de même que nous ; car il n'a eu, pour marcher, qu'une énergie analogue à la nôtre, c'est-à-dire une ἀνθροπὶνως ἐνεργουμένη provenant d'une substance humaine, et cela prouve de l'existence de sa nature humaine. Aussi allait-il d'un endroit à un autre parce qu'il était véritablement homme, et comme il avait pris notre nature sans diminution, son corps était également circonscrit, avait un contour, une forme, un extérieur semblables à ceux de nos corps. La forme de ce corps fut créée dans le sein de sa mère et maintenant restera éternellement. Aussi a-t-il mangé lorsqu'il a eu faim, a-t-il agi comme un homme ; c'est pour cela qu'enfant il a été porté sur les bras d'une Vierge et a reposé sur le sein maternel.

C'est pour cela encore qu'il a souffert lorsqu'il a été frappé et lorsqu'il a été flagellé, qu'il a enduré des tourments dans son corps lorsqu'on lui a cloué les mains et les pieds à la croix ; *car il a donné et il a conservé à la nature humaine, quand il l'a voulu, la puissance d'opérer* (ἐνεργεῖν) *et de souffrir ce qui lui est propre, afin que son incarnation ne puisse être tenue pour un fantôme.* En effet, *ce n'est pas malgré lui ou contre sa volonté qu'il a accepté* (*ces souffrances*), *lorsqu'il a permis qu'elles l'atteignissent physiquement et humainement et lorsqu'il a agi et s'est mû selon les mouvements humains.* Écartons de nous une supposition semblable ! Celui qui a ainsi souffert dans sa chair était le Dieu qui, par ses souffrances, nous a délivrés de celles que nous avions nous-mêmes à supporter. *Il a donc souffert, agi et opéré d'une manière humaine, autant qu'il l'a voulu et autant qu'il l'a jugé nécessaire, pour ceux*
[164] *qui regardaient ses actions, mais non pas selon que les mouvements purement physiques et charnels de son être auraient demandé à agir* ; même quand des ennemis impies cherchaient à mettre le comble à leurs méchancetés (cependant il n'a souffert que quand il l'a voulu). Il avait pris un corps passible, mortel, passager, soumis aux accidents naturels qui ne constituent pas un péché, et il a permis à ce corps de souffrir et d'agir selon sa nature propre, jusqu'à sa résurrection d'entre les morts. Alors, en effet, il a détruit ce qu'il y avait en nous de passible, de mortel et de passager, et il nous en a délivrés. Il s'est donc humilié et fait homme volontairement et φυσικῶς, et il est néanmoins resté Dieu jusque dans cet abaissement. *Il était pour lui-même le dispensateur de ses douleurs et de ses actions humaines, et il n'en était pas seulement le dispensateur, il en était aussi le maître, quoiqu'il se fût fait chair dans une nature capable de souffrir.* Aussi ce qu'il y avait d'humain en lui était-il au-dessus des hommes, non dans ce sens que sa nature ne fût pas véritablement une nature humaine, mais dans ce sens qu'il s'est fait volontairement homme, et qu'ensuite étant homme, il a accepté ses souffrances volontairement et non par contrainte ou par nécessité, ou nécessité à contrecœur, ainsi que cela a lieu pour nous ; mais il a souffert quand et comme il l'a voulu. Il a permis à ceux qui se préparaient à le faire souffrir de le faire réellement, et il a approuvé les souffrances qu'il endurait. Ses actions divines les plus brillantes, les plus glorieuses, celles qui surpassent notre faiblesse, c'est-à-dire les miracles, les signes et les œuvres surprenantes, par exemple, la conception sans se-

mence, le tressaillement de saint Jean dans le sein de sa mère, la naissance sans tache, la virginité conservée intacte, la nouvelle apportée du ciel aux bergers, l'arrivée des mages guidés par l'étoile, la science que n'a précédée aucune étude [1], le changement de l'eau en vin, la force renduc aux paralytiques, la vue aux aveugles, etc., le repas miraculeux de ceux qui avaient faim, le calme imposé aux vents et à la mer, la marche sur les eaux, l'expulsion des esprits impurs, l'ébranlement soudain des éléments, l'ouverture spontanée des tombeaux, la résurrection de ceux qui étaient morts déjà depuis trois jours, la libre sortie d'un tombeau gardé, muré et scellé, l'entrée à travers des portes fermées, l'ascension miraculeuse et corporelle vers le ciel, et tous les autres faits qui sont au-dessus de notre intelligence, qui ne peuvent se rendre par des paroles humaines et sont même au-dessus de toute pensée humaine, toutes ces choses étaient des preuves visibles de la substance divine et dela nature du Dieu *Logos*, quoiqu'elles fussent manifestées par la [165]
chair et par le corps uni à une âme raisonnable... Ce fils, qui n'a qu'une seule hypostase indivisible, a aussi deux natures, et il opère à l'aide de sa nature divine les miracles divins, et avec l'autre se soumet aux actions humbles ; aussi ceux qui ont la science de Dieu disent-ils : Lorsque tu entends au sujet du Fils, des expressions opposées, divise-les conformément aux natures et attribue à la nature divine ce qu'il y a de grand et de divin, et à la nature humaine ce qu'il y a d'hnmble et d'humain... Ils disent en outre, au sujet du Fils : *Toute énergie provient d'un seul Fils, mais c'est à nous à distinguer quelle est la nature qui a opéré le fait rapporté.* Ils disent, d'une manière très heureuse, qu'il ne faut reconnaître qu'*un* seul Emmanuel (c'est ainsi qu'on appelle le Dieu *Logos* fait homme), *lequel, étant un* (et non pas un diversement), *opère les actions humbles comme les actions brillantes*... Tous les discours et tous les faits (énergies) appartiennent à un seul et même, quoique les uns soient marqués à un coin divin et les autres à un coin humain, enfin certains autres qui occupent une position intermédiaire et sont tout à la fois divins et humains. Telle est cette κοινὴ (καινὴ) καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια de Denys l'Aréopagite, qui n'est pas une, mais qui se présente sous un double aspect, car elle est tout à la fois divine et humaine, et, par cette appellation composée, désigne très bien les deux natures (*unies*) et les deux énergies. »

1. Joa., VII, 15.

La troisième partie de la lettre de Sophrone concerne la création du monde : « Le Père a tout créé par le Fils dans le Saint-Esprit. Les créatures visibles ont une fin ; au contraire, les créatures intellectuelles et immatérielles ne meurent pas ; toutefois elles ne sont pas immortelles par nature mais par grâce, et il en est de même des âmes, des hommes et des anges. » Sophrone condamne ensuite la doctrine de la préexistence des âmes, ainsi que d'autres erreurs d'Origène, en particulier la doctrine de l'*apocatastase* (ἀποκατάστασις), à laquelle il oppose la doctrine de l'Église sur la fin du monde, sur la vie future, sur l'enfer et sur le ciel. Il fait ensuite profession de reconnaître les cinq conciles œcuméniques, ainsi que leurs explications dogmatiques ; de même que tous les écrits de Cyrille, en particulier ceux contre Nestorius, ses lettres synodales, ainsi que les douze anathèmes, sa lettre d'union, et les lettres des
[166] Orientaux pour adhérer à cette union, enfin la lettre de Léon à Flavien, et même toutes les lettres de ce pape ; en un mot, il accepte tout ce que l'Église accepte, et il rejette tout ce que l'Église rejette [1]. Il prononce, en particulier, l'anathème contre Simon le Magicien, etc., et cite beaucoup d'hérétiques et d'hérésies, depuis les premiers temps de l'Église jusqu'aux diverses fractions des monophysites et jusqu'à leurs adhérents les plus récents. Il termine en demandant une fois de plus à ses collègues de corriger ce qui serait défectueux dans sa lettre synodale, assurant qu'il

1 «... Et avec ces saints écrits du très sage Cyrille, je reçois comme également saint et honorable et comme enseignant la même doctrine la lettre donnée de Dieu et inspirée qui a pour auteur l'illustre et saint Léon, la lumière de l'Église de Rome ou plutôt de l'Église. Lettre qu'il écrivit, évidemment sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, contre le pervers Eutychès et le haïssable Nestorius à l'évêque de la royale cité, Flavien, qu'il nomme la colonne de l'orthodoxie. Outre ces écrits et ces paroles inspirés, j'accepte tous ses enseignements et ses lettres comme procédant de la bouche de Pierre, le Coryphée, je les baise, les vénère et les accepte de toute mon âme. Je reçois, ainsi que je l'ai dit, les cinq conciles saints et divins, les écrits du très sage Cyrille, spécialement ceux qui sont dirigés contre Nestorius et les lettres des évêques orientaux adressées au même Cyrille et reçues par lui comme pleinement orthodoxes et particulièrement ce que Léon, le très saint pasteur de la très sainte Église de Rome, a écrit, spécialement ce qui est dirigé contre l'abomination des eutychiens et des nestoriens. Je reconnais ce dernier comme les définitions de Pierre lui-même et le premier comme celles de Marc. » Si saint Sophrone étend jusqu'à saint Cyrille l'idée de saint Pierre parlant par la bouche de saint Léon, il considère aussi les paroles de saint Cyrille comme les propres paroles de saint Marc. (H. L.)

serait reconnaissant de ce service ; il se recommande à leurs prières, qu'il réclame également pour son Église, et pour les empereurs, dont il désire la victoire en particulier sur les Sarrasins, qui sont maintenant, en punition des péchés de l'empire romain, un grand mal et un danger plus grand encore.

298. Deuxième lettre d'Honorius. Son orthodoxie.

Nous ignorons le résultat de la lettre de Sophrone. Nous savons seulement que Sergius ne voulut pas la recevoir, ainsi que le dit un orateur du VI[e] concile œcuménique [1] ; et si Walch assure contre Combéfis qu'aucun des anciens n'a parlé de cette lettre, c'est qu'il a oublié ce passage des actes du VI[e] concile œcuménique. En outre, Walch suppose à tort qu'à cette époque, Sergius fit une nouvelle tentative pour arrêter les tempêtes prêtes à se déchaîner, et dans ce but il s'adressa à Cyrus et à Honorius. Walch cite en preuve deux fragments d'une lettre d'Honorius à Sergius conservés dans les actes de la XIII[e] session du VI[e] concile œcuménique [2] ; mais ces fragments prouvent que ce fut le pape et non Sergius qui fit ces tentatives de réconciliation.

Le premier fragment dit : « On a également écrit à Cyrus d'Alexandrie, afin que la nouvelle expression : *une ou deux énergies*... fût rejetée, car ceux qui se servent de ces expressions veulent, grâce à la formule : *une ou deux natures* introduire celle-ci : *une ou deux énergies*. Au sujet des natures, la doctrine de l'Écriture sainte est claire, mais il est tout à fait frivole d'attribuer *une ou deux énergies* au médiateur entre Dieu et les hommes. » [167]

Le second fragment est ainsi conçu : « Voici ce que nous voulons porter, par cette lettre, à la connaissance de Votre Fraternité. En ce qui concerne le dogme de l'Église, que nous devons maintenir et enseigner, il est nécessaire, à cause de la simplicité des hommes et afin de couper court aux discussions, de n'attribuer au médiateur entre Dieu et les hommes ni *une ni deux énergies* ; mais tous doivent reconnaître que les deux natures sont unies dans

1. *Sessio* v, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, p. 455 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1251.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 579 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1351.

un seul Christ que chacun opère et agit en union avec l'autre (*operantes atque operatrices*, en grec ἐνεργούσας καὶ πρακτικάς) ; *la nature divine opère ce qui est divin, et la nature humaine accomplit ce qui est de la chair* (ce sont là les paroles connues de saint Léon) sans qu'il y ait division ni mélange, car, autrement, la nature de Dieu serait changée en l'humanité, et l'humanité en la divinité ; en effet l'unique un et même est à la fois humble et élevé, égal au Père et moindre que lui... Écartant donc, comme je l'ai dit, ce scandale d'expressions nouvelles, nous ne devons ni croire ni professer *une ni deux énergies* ; mais, au lieu d'une seule énergie professée par certains, nous devons croire que le seul Christ Seigneur a véritablement agi dans les deux natures, et au lieu des deux énergies, nous devons plutôt confesser les deux natures, c'est-à-dire la divinité et l'humanité *qui dans la personne unique du Fils de Dieu se trouvant unies, sans mélange, ni division ni métamorphose, opèrent* (ἐνεργούσας τὰ ἴδια, *propria operantes*) *ce qui leur est propre.* Voilà ce que nous voulions faire connaître à ta Fraternelle Sainteté afin que nous soyons d'accord dans un seul et même enseignement de la foi. Nous avons également écrit à nos frères les évêques Sophrone et Cyrus d'éviter les nouvelles expressions d'*une ou deux énergies*, et d'admettre avec nous le Christ un, opérant le divin et l'humain, par l'intermédiaire de ses natures. Nous avons surtout négocié avec les ambassadeurs de Sophrone, afin qu'il ne s'obstinât pas dans l'expression des deux énergies, et ce qu'ils nous ont promis, pourvu que Cyrus renonçât pour sa part à l'expression de la μία ἐνέργεια. »

Dans notre première édition, nous ajoutions : « Si maintenant nous comparons cette seconde lettre à la première, nous trouvons :

« *a*) Que dans ces lettres on a également accentué ce principe fondamental : « Malgré les deux natures du Christ, il n'y a cependant « en lui qu'un seul être agissant, c'est-à-dire le Seigneur Jésus-Christ «qui opère le divin et l'humain par l'intermédiaire de ses deux natu-
[168] « res. » Dans la première, comme dans la seconde lettre, la volonté et l'action sont supposées, bien à tort, provenir de la personne et non de la nature. Nous avons déjà fait remarquer que nous ne maintenions plus avec autant de rigueur cette dernière opinion, car si la première lettre n'autorise pas à supposer que de la proposition exacte : « il n'y a qu'un seul opérateur, » Honorius ait tiré la conclusion erronée suivante : « Il n'y a donc qu'une seule volonté car la volonté est intimement liée à la personne et non à la nature ; » la

seconde lettre montre plus clairement encore qu'Honorius faisait réellement dépendre la volonté de la nature.

« *b*) Toutefois, dans sa seconde lettre, Honorius paraît un moment se délivrer de cette erreur (que nous lui imputons), soit qu'il eût été éclairé par la belle exposition de Sophrone, soit qu'il eût plus sérieusement réfléchi sur la phrase classique du pape Léon Ier qu'il fait profession de suivre (*agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est*). Laissant donc son incolore πολυτρόπως ἐνεργεῖ, de sa première lettre, il dit très justement : « Nous reconnaissons que les deux natures sont unies dans un seul Christ et que chacune agit et opère en union avec l'autre. « La nature divine « opère (dans le Christ), ce qui est divin, et la nature humaine « opère ce qui est de la chair, » et encore « Nous annonçons les deux « natures qui, se trouvant, sans être mêlées, dans la personne du Fils « unique de Dieu, opèrent ce qui leur est propre (*propria operantes*). »

« *c*) En parlant ainsi, Honorius avait exprimé la doctrine orthodoxe, et ce serait une injustice manifeste que de l'accuser d'hérésie. » Ainsi m'exprimais-je dans la première édition, j'ajouterai maintenant que dans ce passage Honorius parle de deux énergies dans le Christ et attribue à chacune des deux natures sa propre action et par suite sa propre volonté. Il indique que les deux natures sont capables d'agir et agissantes et *propria operantes*, mais nous devons répéter ce que nous avons dit dans notre première édition, à savoir que : « En opposition avec ses propres paroles, Honorius demande que l'on évite le terme orthodoxe δύο ἐνέργειαι. Après avoir dit : « Les deux « natures opèrent ce qui leur est propre, » c'était une inconséquence que de vouloir prohiber l'expression : *deux énergies*. »

L'expression ἓν θέλημα qui se trouvait dans la première lettre et avait le sens le plus choquant ne se trouve pas dans les fragments de la seconde lettre [1].

1. Dans notre 1re édition nous ajoutions encore : « L'expression de l'unique volonté dans le Christ, qui se trouvait dans la première lettre, et qui, traduite littéralement donne un sens monothélite, ne se trouve plus dans les fragments de la seconde lettre. Comme nous n'avons plus cette seconde lettre en entier, il nous est impossible de savoir si cette expression ne s'y trouvait réellement pas. Dans tous les cas, Honorius ne l'a pas rétractée, et par conséquent les monophysites avaient quelque droit à l'invoquer comme leur patron et leur protecteur. Là se trouve la seconde faute du pape. Car, en même temps qu'il prohibait la véritable expression de la doctrine orthodoxe (δύο ἐνεργείαι), il acceptait le « terme technique» de l'hérésie. Et cependant il n'a pas émis d'hérésie sur ce point, il a seulement manqué de clarté, et, ainsi que nous l'avons

[169] En 641, le second successeur d'Honorius, le pape Jean IV, dans son opuscule intitulé *Apologia pro Honorio papa* adressé à l'empereur Constantin (fils d'Héraclius), chercha à excuser et même à défendre son prédécesseur. Lorsque le pape Jean eut appris que Pyrrhus, patriarche de Constantinople, enseignait la doctrine de la volonté unique en se réclamant d'Honorius, il écrivit à l'empereur : « Tout l'Occident s'est ému de ce que notre frère le patriarche Pyrrhus publie dans les lettres qu'il envoie de tous côtés des nouveautés contraires à la foi et prétend appuyer son opinion sur notre prédécesseur le pape Honorius de bienheureuse mémoire, qui cependant n'attachait pas du tout le même sens à ses paroles (*quod a mente catholici patris erat penitus alienum*). Le patriarche Sergius fit connaître au pape que quelques-uns affirmaient l'existence dans le Christ de deux volontés opposées. A cela le pape répondit : Comme notre Rédempteur est *monadicus unus* il a été reçu et il est né miraculeusement au-dessus de tout ce qui est humain. Il (Honorius) a enseigné que le même Christ est absolument Dieu et absolument homme et que, conçu sans péché, il a été envoyé sur terre pour restaurer la noble origine de l'homme (*originem*) perdue par le péché d'Adam. Second Adam, il n'avait en lui aucun péché ni du fait de sa naissance, ni du fait de ses rapports avec les hommes. De ce qu'il s'est fait chair et a pu être considéré comme l'un des nôtres, il ne s'ensuit pas qu'il eût une nature viciée, car cet état provient de la propagation du péché. Il a reçu de la vierge Marie immaculée une chair semblable à la nôtre, mais il n'en a pas reçu le péché. C'est pourquoi le Christ, comme le premier Adam, n'a pu avoir qu'une seule volonté provenant de son humanité et non pas deux volontés opposées comme nous qui sommes nés du péché d'Adam... Notre prédécesseur (Honorius) a répondu à Sergius qu'il n'existait pas dans le Rédempteur deux volontés opposées, c'est-à-dire qu'il a nié l'existence de la volonté viciée de la chair, car il n'y avait dans le Christ aucune conséquence du péché du premier
[170] homme. Le Rédempteur a certes bien reçu notre nature, mais non sa faute originelle. Mais cependant afin que personne ne se permette de blâmer Honorius de n'avoir parlé que de la nature humaine du Christ et non de sa nature divine ; il faut que l'on sache le vrai sens de sa réponse au patriarche Sergius qui l'inter-

déjà dit, il n'a pas su tirer les véritables conséquences des principes qu'il avait posés. » Cette remarque de la 1re édition trouve les corrections qu'il est nécessaire d'y apporter dans ce que nous avons dit plus haut.

rogeait. Là où se trouve la blessure, là doit s'appliquer le remède. L'apôtre a fait ainsi, il a mis en relief tantôt la nature humaine, tantôt la nature divine du Christ [1].

Honorius fut également défendu par l'abbé romain Jean Symponus dont il s'était servi pour rédiger sa lettre à Sergius, et le saint abbé Maxime cita les paroles de l'abbé Jean dans sa discussion avec Pyrrhus, patriarche de Constantinople (voir plus loin, § 303). Ce dernier ayant objecté : « Qu'as-tu à répliquer au sujet d'Honorius, car il a clairement enseigné à mon prédécesseur qu'il n'y avait qu'une seule volonté dans le Christ, » Maxime répondit : « Quel est le témoin le plus digne de foi, celui qui rédigea la lettre au nom d'Honorius ou ceux qui à Constantinople rapportent les faits en les dénaturant d'après leurs propres idées ? » Pyrrhus répliqua : « Celui qui rédigea la lettre. » Alors Maxime : « Ce rédacteur, dans la lettre qu'il adressa à ce sujet à l'empereur Constantin par ordre du pape Jean IV [2] (c'est la lettre dont nous avons parlé plus haut et dont nous avons donné le sens sans toutefois la reproduire littéralement) s'exprime ainsi : Nous avons dit qu'il n'y avait qu'une seule volonté du Seigneur, non dans ce sens qu'il n'y eût qu'une seule volonté de la divinité et de l'humanité, car nous ne parlions que de la seule volonté de l'humanité. En effet, comme Sergius avait écrit que quelques-uns enseignaient deux volontés du Christ opposées l'une à l'autre, nous avons répondu que le Christ n'avait pas ces deux volontés opposées, celle de la chair et celle de l'esprit, elles sont en nous après la chute ; mais comme une seule volonté qui caractérise physiquement son humanité. Si quelqu'un dit : Pourquoi, en parlant de l'humanité du Christ, n'avez-vous rien dit de sa divinité ? nous lui répondrons : D'abord, Honorius a répondu à ce que Sergius lui avait

1. Anastasii *Collectanea*, dans Gallandi *Biblioth. Patrum*, t. XIII, col. 32 sq. ; dans Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 682 sq.

2. Ce n'était pas une deuxième *apologia pro Honorio*, l'auteur de cette apologie avait été le pape Jean IV, et l'abbé Jean Symponus avait rédigé l'opuscule adressé par Jean à l'empereur (l'*Apologia pro Honorio*) de même qu'il fut l'auteur de la lettre d'Honorius à Sergius. Ce que Maxime fait dire ici à l'abbé Jean n'est guère que l'opinion qu'avait conçue cet abbé d'après celle du pape Jean IV, et que par suite nous avons donnée comme étant l'*apologia* de Jean IV. Le sens de l'*apologia* et celui de la lettre sont identiques. Maxime n'a pu en donner que des citations parce qu'il parlait de mémoire et non avec l'aide d'un livre.

demandé, et, en outre, nous nous sommes en cela, comme en toute choses, conformés à la sainte Écriture qui parle tantôt de la divinité et tantôt de l'humanité du Christ [1]. »

[171] Nous avons dit dans la première édition que « l'interprétation de la lettre d'Honorius, telle qu'elle est donnée par le pape Jean IV et par l'abbé Jean, nous paraissait *suavior quam verior*; » nous pouvons déclarer maintenant que cette opinion n'est pas juste. En effet nous admettons qu'Honorius par le dans le Christ de l'unique volonté dans ce sens qu'il exclut la volonté humaine corrompue ; et il est aussi exact, ainsi que le dit le pape Jean IV, que tout l'Occident a compris dans un sens orthodoxe la lettre d'Honorius. Mais ce qui est inexact, ce sont les conclusions de l'apologie lorsqu'elle prétend que dans sa réponse à l'exposé de Sergius, Honorius ne voulait parler que de l'humanité du Christ et n'avait d'ailleurs aucun motif de parler d'autre chose que de la volonté humaine. L'apologie dit : « Il faut savoir ce qu'il a précisément répondu à Sergius qui l'interrogeait ». Mais Sergius ne demandait pas du tout si, à côté de la volonté humaine naturelle, on ne devait pas aussi admettre dans le Christ la volonté de la nature viciée ou la *lex membrorum ;* sur ce point Sergius n'a pas demandé mais il a affirmé positivement « qu'il ne pouvait y avoir dans le Christ qu'une seule volonté » car Sergius ne comprenait pas qu'il pût y avoir deux volontés autrement qu'opposées. Il n'est pas non plus exact de dire, ainsi que le fait l'apologie d'Honorius, que « le Christ avait, comme le premier Adam, la seule volonté naturelle qui appartenait à son humanité. » Les mots « appartenant à son humanité » ont été ajoutés dans l'apologie. Les mots correspondants que l'on trouve dans la bouche de Maxime « une volonté qui caractérise physiquement son humanité » ne se trouvent pas davantage dans la lettre d'Honorius. Si Honorius avait véritablement, comme le dit l'apologie, appliqué le remède là où se trouvait le mal, s'il avait répondu dans
[172] un sens orthodoxe à la question de Sergius, il aurait dû dire : « Il n'y a en aucune façon dans le Christ deux volontés opposées parce qu'il n'a pas reçu la nature humaine viciée, mais il ne possède pas qu'une seule volonté, car à côté de la volonté divine existe la volonté humaine non corrompue, toujours conforme à la volonté divine. » C'eût été la véritable réponse à faire à l'opinion erronée de Sergius.

1. Maxime, *Disput. cum Pyrrho*, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 739.

Le célèbre abbé Maxime, dont nous aurons à parler plus loin, a également défendu le pape Honorius dans le *Tomus* adressé au prêtre Marin, et il l'a fait, comme nous-même, en montrant par les propres paroles du pape la conclusion qu'Honorius avait reconnu dans le Christ deux volontés, la volonté divine, et la volonté humaine non corrompue. Maxime ajoute : L'excellent abbé Anastase, revenant de Rome, nous a rapporté qu'il avait parlé aux prêtres les plus considérés de toutes les grandes églises de la question de la letttre écrite par eux à Sergius et qu'il leur avait demandé : « Comment devait-on comprendre l'expression : une volonté dans le Christ, contenue dans cette lettre ? » Anastase trouva que cette question les affligeait et qu'ils étaient prêts à défendre Honorius (ἀσχάλλοντας ἐν τούτῳ καὶ ἀπολογουμένους). Anastase parla aussi à l'abbé Jean Symponus, qui avait, sur l'ordre d'Honorius, rédigé cette lettre en latin. L'opinion de cet abbé fut : *Quod nullo modo mentionem in ea per numerum fecerit unius omnimodæ voluntatis*, c'est-à-dire que dans sa lettre Honorius n'avait jamais soutenu qu'on ne devait compter qu'une seule volonté dans le Christ et cette opinion lui avait été attribuée par ceux qui avaient traduit la lettre en grec. On ne devait pas nier dans le Christ l'existence de la volonté humaine en général, mais seulement l'existence de la volonté corrompue par le péché.

Il est bien possible que les monothélites, dans leurs traductions ou dans leurs exemplaires de la lettre d'Honorius, aient apporté quelques légères modifications au texte afin de donner au passage *unam voluntatem*, un sens entièrement monothélite. Mais on ne peut dire que le texte grec que nous possédons encore ait été falsifié, car cette traduction grecque fut lue dans la XII[e] session du VI[e] con- [173]
cile œcuménique et auparavant elle avait été collationnée avec le texte latin original, trouvé dans les archives patriarcales de Constantinople par les députés romains, notamment l'évêque Jean de Porto, et trouvée conforme à l'original. En outre, les successeurs d'Honorius sur le trône pontifical n'ont jamais mis en doute l'authenticité de cette lettre bien qu'ils sussent que les monothélites s'en prévalaient et que le VI[e] concile œcuménique ait prononcé l'anathème contre Honorius à cause de cette lettre.

Nous arrivons ainsi à ce résultat : les deux lettres d'Honorius, telles que nous les possédons, n'ont pas été falsifiées, et prouvent qu'en fait Honorius a certainement fait usage de ces deux termes hétérodoxes ἕν θέλημα et μία ἐνέργεια. Il a employé le premier dans sa

première lettre, et il a mis sur la même ligne les termes μία et δύο ἐνέργειαι qu'il a également rejetés tous les deux. Si, dans sa seconde, il a rejeté également le terme δύο ἐνέργειαι, il a cependant dans cette même lettre reconnu deux énergies naturelles dans le Christ; enfin dans ses deux lettres, il s'est exprimé de telle sorte que l'on doit admettre qu'il a nié dans le Christ non pas la volonté humaine en général, mais la volonté humaine corrompue par le péché. Ayant au fond du cœur des sentiments orthodoxes, il n'a pas su découvrir les tendances monothélites de Sergius et il ne s'est pas exprimé clairement de telle sorte que ses lettres, la première en particulier, ont pu paraître approuver le monothélisme et ont, en fait, favorisé l'hérésie.

Telle nous paraît être la véritable manière de juger la question de l'orthodoxie d'Honorius ; c'est-à-dire que nous prenons un
[174] moyen terme entre ceux qui le placent sans hésitation dans les rangs des monothélites [1], avec Sergius de Constantinople et Cyrus d'Alexandrie, et ceux qui, ne voulant trouver en lui absolument rien de répréhensible, vont trop loin et n'hésitent pas à révoquer en doute l'authenticité des actes du VI[e] concile œcuménique et de plusieurs autres documents [2] ou bien à accuser ce concile d'avoir commis une erreur dogmatique en condamnant injustement Honorius [3]. Mais à cette argumentation les appelants (c'est-à-dire

1. C'est ce que font, en particulier, la plupart des gallicans, par exemple Richer, *Histor. concil. general.*, lib. I, c. x, Coloniae, 1683, p. 567 sq., Dupin, *Nouvelle biblioth.*, etc., Mons, 1692, t. vi, p. 69 ; Bossuet, *Defensio declarat. cleri Gallicani*, t. ii, p. 190 ; et les protestants, par exemple, Walch, *Ketzerhist.*, t. ix, p. 125 ; Bower, *Gesch. d. Päpste*, t. iv, p. 185 ; Forbesius, *Instructiones historico-theol.*, p. 240 ; Dorner, *Lehre v. d. Person Christi*, t. ii, 1, p. 218. — Le cardinal de la Luzerne lui-même n'a pas craint de porter un jugement empreint de la même sévérité dans son ouvrage *Sur la déclaration du clergé de France en 1682*, Paris, 1821 ; dans Palma, *Prælectiones hist. Eccles. Romæ*, 1839, t. ii, p. 1, 106 sq.

2. Par exemple, Pighius, *Diatriba de actis VI et VII concil.*), et Baronius, *Annales*, ad ann. 633, n. 34 sq., et 681, n. 29 sq.

3. C'est ce qu'ont dit Turrecremata, *De Ecclesia*, lib. II, c. xciii. Bellarmin, *De Rom. pontif.*, lib. IV, c. ii, et le savant maronite Joseph-Simon Assemani, *Biblioth. juris orient.*, t. iv, p. 113 sq. Ce dernier suppose que le VI[e] concile œcuménique a bien réellement tenu le pape Honorius pour hérétique, et l'a anathématisé comme tel ; mais que le concile a ignoré diverses choses qui étaient en faveur du pape Honorius, par exemple l'apologie que le pape Jean IV et l'abbé Jean avaient faite de la conduite de ce pape. Le pape Léon II, qui était mieux informé, n'avait pas confirmé d'une manière complète l'anathème

les jansénistes) répondaient : Si vous soutenez que le VI[e] concile œcuménique est tombé dans une erreur de fait vous devez aussi [175] admettre la même erreur au sujet du pape Clément XI et de sa constitution *Unigenitus*. Il y a cependant une grande différence entre ces appelants et les apologistes du pape Honorius. Ceux-ci étaient mus *a*) par respect pour le Siège apostolique, ce qui n'était guère le mobile des jansénistes ; *b*) ils partaient de ce principe que les lettres d'Honorius, et peut-être aussi la lettre de Sergius à laquelle Honorius répondit, avaient été falsifiées de diverses manières, et qu'elles n'avaient été connues par le VI[e] concile œcuménique que dans des exemplaires interpolés, en sorte que le concile avait porté une condamnation très juste, mais qu'il n'avait condamné qu'un Honorius imaginaire [1] ; ou enfin *c*) ils contestaient, comme l'a fait Pennacchi, le caractère œcuménique de la sentence portée contre Honorius par le VI[e] concile.

Ce moyen terme, que nous regardons comme la vérité et que nous avons exposé plus haut est très différent de la solution que Garnier prétend imposer [2], et qui a été après lui adopté par tant de théologienset d'historiens [3]. D'après Garnier, le VI[e] concile œcuménique aurait réellement, et avec raison, anathématisé les lettres d'Honorius, non parce qu'elles auraient contenu quelque chose d'hérétique, car elles ne renfermaient rien de semblable, mais à cause d'une *imprudentem silentii œconomiam*, c'est-à-dire parce que, en recommandant le silence, sur l'usage des expressions *une* ou *deux énergies*, Honorius avait fortement favorisé l'hérésie. — Nous croyons, au contraire, que *a*) Honorius a favorisé l'hérésie non pas seulement en recommandant le silence, mais encore bien plus en

porté contre Honorius ; il l'avait approuvé dans ce sens qu'Honorius avait été négligent, mais non dans ce sens qu'il eût été hérétique. Voyez plus loin le § 324.

1. Cf. Chmel, *Vindiciæ concilii œcumenici VI*, Pragæ, 1777, p. 441 sq., 456 sq.

2. Garnier, *De Honorii et concilii VI causa*, dans l'appendice de son édition de son *Lib. diurnus Romanorum pontificum*.

3. Parmi ces théologiens, nous citerons Combéfis, *Honorii papæ causa*, à la fin de son grand ouvrage, *Historia hæresis monothelitarum* ; Thomassin, Dissert. XII, *In concilia* ; Natalis Alexander, *Hist. eccl.*, sec. VII, diss. II, propos. III, Venetiis, 1778, t. V, p. 522. Parmi les défenseurs d'Honorius, il faut citer surtout Mamachi, *Origines et antiquitates*, t. VI, p. 92 ; Orsi, *De Rom. pontificis authoritate*, l. I, t. I, p. 1 ; Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, p. 303 sq. ; Assemani, *loc. cit.*, Palma, *op. cit.*, p. 112 sq.

employant ce terme malheureux *unde unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*, et aussi en réprouvant le terme orthodoxe δύο ἐνέργειαι. D'ailleurs, les monothélites se sont appuyés sur ces réalités et non pas sur le silence de commande. De plus *b*) les lettres d'Honorius, surtout la première, ne sont pas complètement exemptes d'erreurs comme le suppose Garnier, elles contiennent tout au moins quelque chose d'erroné. *c*) Enfin nous verrons, au § 324, que le VIe concile œcuménique ne motiva pas l'anathème contre Honorius
[176] sur cette prétendue *imprudens silentii œconomia*.

Gfrorer [1] suppose que les lettres d'Honorius avaient été la récompense promise pour la grande bienveillance dont l'empereur Héraclius avait fait preuve, peu de temps auparavant, à l'égard du pape. Aucun des prédécesseurs d'Honorius, pas même le pape Grégoire le Grand, n'avait pu parvenir, malgré leurs efforts, à réunir à Rome le siège métropolitain d'Aquilée-Grado, qui depuis la discussion sur les *Trois Chapitres* était devenu schismatique, ainsi que sa province ecclésiastique. Honorius, plus heureux que ses prédécesseurs, avait amené à bonne fin cette difficile affaire, et, après avoir chassé Fortunat, archevêque schismatique de Grado, il avait placé, sur le siège métropolitain de l'Istrie, grâce aux armes des exarques grecs, Primogenius, tout dévoué à Rome. « Peut-on douter, dit Gfrorer, que la soumission de l'Église d'Istrie à l'Église romaine ne fût le prix auquel Honorius consentit à entrer dans l'alliance monothélite ? Ce fut la réalisation du proverbe : qui plaisir fait, plaisir attend ! »

Je n'accorderai pas à cette hypothèse les mêmes éloges que Kurtz [2], sans compter que l'on a dit bien mal à propos de Primogenius qu'il était dévoué à Rome (il était sous-diacre de l'Église romaine). L'argumentation de Gfrorer manque de base ; ainsi il est inexact de dire qu'avant Honorius aucun pape ne soit parvenu à réconcilier avec Rome l'Église d'Aquilée-Grado. Il y eut dès l'année 607 une première union, et le siège d'Aquilée-Grado fut occupé par Candidien, métropolitain orthodoxe, et tous les évêques de cette province ecclésiastique dont les sièges se trouvaient sur le territoire de l'empire, abandonnèrent le schisme [3]. Mais qu'arriva-t-il sous

1. *Kirchengeschichte*, t. III, part. II, p. 54.
2. *Handbuch der Kirchengeschichte*, 1853, t. I, part. 2, p. 181.
3. Lorsque les Longobards s'emparèrent de la haute Italie, le siège métropolitain d'Aquilée avait été transféré à Grado, parce que cette ville protégée par les lagunes n'avait pas été prise par les Longobards. Les métropolitains

le pape Honorius? Le schismatique Fortunat s'était emparé du siège de Grado, grâce aux secours des Longobards, et il avait cherché à renouveler le schisme. Ses suffragants s'étaient irrités de ce procédé, et le gouverneur impérial (l'exarque) de Ravenne fit entendre des menaces, si bien que Fortunat crut prudent de se sauver dans le pays des Longobards, après avoir volé le trésor de l'Église (629 ou 630). Le pape Honorius plaça alors sur le siège de Grado [177]
le sous-diacre romain Primogenius, et demanda aux Longobards, inutilement il est vrai, de lui rendre les trésors de l'Église de Grado. Nous possédons encore sa lettre aux évêques de l'Istrie, on y lit à la fin ce passage mal compris par Baronius : « Dans des cas semblables, les Pères de la *christianissima respublica* avaient agi de cette manière [1] », c'est-à-dire avaient rendu le bien volé qui avait été apporté dans leur pays. Baronius a cru que par *christianissima respublica* il fallait entendre Venise ; mais, suivant la remarque de Muratori, on entend très souvent par cette expression l'empire romain [2]. Il résulte de ce qui précède que la réunion du siège de Grado et de ses suffragants à l'Église romaine avait eu lieu dès avant le pontificat d'Honorius, et n'avait subi sous ce pontificat qu'une interruption momentanée. Il ne fut en aucune façon nécessaire, pour rétablir l'union devenue facile par suite de l'opposition des suffragants à toute idée de schisme, de promettre un honteux acquiescement à l'hérésie.

On a vu plus haut, à propos de l'apologie de Jean IV, comment on jugeait Honorius à Rome. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que le pape Martin Ier, dans son concile de Latran de 649, de même que le pape Agathon et le concile de 680, loin de compter Honorius au nombre des monothélites, l'ont tenu au contraire en grand honneur. Ces papes s'expriment comme si tous leurs prédécesseurs avaient été des adversaires de l'hérésie. Nous donnerons plus loin, au § 324, tous les détails sur l'opinion qu'on eut plus tard à Rome sur Honorius après le VIe concile œcuménique. Si l'on se demande

qui y résidaient avaient pris le titre de métropolitains d'*Aquilée-Grado* ; une partie des villes qui étaient sous leur juridiction dépendaient encore de l'empereur, une autre partie était soumise aux Longobards. Or, en 607, les évêques de la partie des Longobards ne voulurent pas entendre parler d'union et mirent à leur tête un patriarche d'Aquilée.

1. Baronius, *Annales,* ad ann. 630, n. 14 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 577.

2. Muratori, *Annali. d'Italia*, t. IV, p. 56.

maintenant : les deux lettres d'Honorius ont-elles été publiées ou non *ex cathedra*, pour employer l'expression consacrée ? Les défenseurs eux-mêmes diffèrent d'opinion à ce sujet. Pennacchi est d'avis qu'elles ont été publiées *auctoritate apostolica*, Schneemann soutient le contraire. Pour ma part j'avoue que je suis de l'avis de Pennacchi ; Hcar onorius voulait donner un règlement de doctrine et de foi en premier lieu à l'église de Constantinople et implicite à toute l'Eglise ; dans sa seconde lettre il emploie même l'expression suivante : *Ceterum, quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet... non unam vel duas operationes in mediatore Dei et hominum definire debemus.*

[178] *299. L'ecthèse de l'empereur Héraclius, en 638.*

La réponse de Constantinople à la lettre synodale de Sophrone fut l'*ecthesis* (exposition de la foi) de l'empereur Héraclius [1].

Pyrrhus, patriarche de Constantinople et successeur de Sergius, s'exprime ainsi, dans sa discussion avec Maxime : « La malencontreuse lettre de Sophrone nous a forcé (à Constantinople) d'agir contre notre volonté, » c'est-à-dire à publier l'*ecthèse* [2]. Il est incontestable et l'empereur lui-même avoue que Sergius a été l'auteur de cette pièce. Ainsi, au début de l'année 641, désirant éclairer les Occidentaux, mécontents de lui, au sujet de cette *ecthèse*, Héraclius écrivit au pape Jean IV : « L'*ecthèse* n'est pas de moi et je ne l'ai pas commandée ; c'est l'œuvre du patriarche Sergius il y a cinq ans ; lorsque je revins d'Orient, il me pria de la signer et de la promulguer [3]. » — Ce qui montre également dans Sergius l'auteur de l'*ecthèse*, c'est la ressemblance qui existe entre ce document et la lettre de Sergius au pape Honorius. Maxime prétend que Sergius et ses amis avaient fait des présents à l'empereur pour en obtenir la publication de l'*ecthèse* [4], et le biographe de saint Maxime sup-

1. L'*ecthèse* parut vers la fin de l'année 638. Cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 991. (H. L.)

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 741.

3. Ce fragment de lettre se trouve dans la *Collatio inter Maximum et socium ejus coram principibus*, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 9.

4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 691.

pose que pour arriver à faire publier cette pièce, le patriarche permit à l'empereur d'épouser sa nièce Martine [1]. Mais cet historien a oublié que ce mariage anticanonique avait été conclu dès l'année 616. Walch ajoute que cette union fut déclarée incestueuse par Sergius [2]. Il est certain qu'elle fut désapprouvée par lui ; mais il n'est pas moins vrai que le patriarche faiblit et couronna Martine [3].

Le concile de Latran sous le pape Martin Ier (649) [4], fit remonter la composition de l'*ecthèse* à la douzième indiction de la période précédente, or cette douzième indiction commença le 1er septembre 638, et, Sergius étant mort au mois de décembre de la même année, il est évident que l'*ecthèse* a été composée entre septembre et décembre [179]
638, et non en 639 [5]. Cette *ecthèse* nous a été conservée dans la IIIe session du concile de Latran [6] ; elle est rédigée en forme de symbole, donne d'abord des éclaircissements sur la doctrine orthodoxe de la Trinité, passe ensuite à l'Incarnation, qu'elle traite dans le sens du concile de Chalcédoine, et arrive enfin à son principal objet : *a*) Interdiction des expressions μία et δύο ἐνέργειαι, sous prétexte que l'une et l'autre présentaient un sens hérétique ; *b*) Affirmation qu'il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté (θέλημα). Les principaux passages de ce document sont ainsi conçus : « Au sujet de la personne du Christ, on doit professer l'ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν sans σύγχυσις et διαίρεσις. Cette doctrine conserve les attributs de chacune des deux natures, et fait voir qu'il n'y a qu'une seule hypostase et une seule personne du dieu *Logos*, unie à une chair animée d'une âme raisonnable ; par là on n'introduit pas une quaternité au lieu d'une trinité, car on n'ajoute pas à la Trinité une quatrième personne ; mais c'est le *Logos* éternel de la Trinité qui s'est fait chair. Ce n'est pas un autre qui a opéré les miracles, et un autre qui a enduré les souffrances ; nous professons un seul et même Fils, tout à la fois Dieu et homme, n'ayant qu'une seule hypostase et une seule personne, souffrant dans sa chair et impassible dans sa divinité ; à lui

1. Dans Maximi, *Op.*, t. I, part. IX, c. XII.
2. Walch, *Ketzerhistorie*, t. IX, p. 142.
3. Nicéphore, *Breviar. de rebus post Mauricium gestis*, éd. Bonn, p. 16, 17 ; Théophane, *op. cit.*, p. 463.
4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 873 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 695.
5. Pagi, *Critica*, ad ann. 639, n. 2, 8.
6. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 991 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 791.

appartiennent également les miracles et les souffrances qu'il a volontairement supportées dans sa chair... Nous attribuons au *Logos* fait homme *une énergie* tout à la fois divine et humaine, et nous l'invoquons comme l'*un* et le même, qui, à cause de nous, a volontairement et véritablement été crucifié dans sa chair, est ressuscité des morts, etc. ; nous ne permettons, en aucune manière, qu'on enseigne ou professe que le Seigneur fait homme a *une* ou *deux énergies* ; mais nous voulons que l'on professe d'après l'enseignement des saints conciles universels, que le Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, un et le même, opère ce qui est divin comme ce qui est humain, et que toute énergie, soit divine soit humaine, procède, sans mélange et sans division, d'un seul et même dieu *Logos* fait homme, et se rattache à une seule et même (personne). Comme d'une part l'expression *une énergie* offense les oreilles de plusieurs, quoique certains Pères l'aient employée, et comme elle porte le trouble dans les esprits parce qu'on la suppose uniquement employée pour nier adroitement les deux natures
[180] qui sont unies dans le Christ d'une manière hypostatique ; d'autre part, quelques-uns se scandalisent de l'expression *deux énergies*, parce qu'elle ne se trouve dans aucun des saints Pères, et qu'elle conduirait nécessairement à enseigner dans le Christ deux volontés opposées, comme si le Dieu *Logos*, ayant en vue notre salut, avait voulu supporter des souffrances auxquelles son humanité se serait refusée, supposition qui serait impie et contraire au dogme chrétien. L'impie Nestorius lui-même, qui divisait l'incarnation et professait la doctrine des deux fils, n'a cependant pas osé soutenir que ces deux fils avaient deux volontés ; au contraire, il a enseigné que les deux personnes n'en avaient qu'une seule. Mais comment, alors, les orthodoxes qui professent la doctrine d'un seul fils peuvent-ils admettre deux volontés, et même deux volontés opposées l'une à l'autre ? Nous attachant en cela, comme en toute autre chose, à la doctrine des Pères, nous professons qu'il n'existe qu'*une seule volonté* de Notre-Seigneur Jésus-Christ vrai Dieu, en sorte qu'à aucun moment sa chair animée d'une âme raisonnable ne s'est séparée du dieu *Logos* uni hypostatiquement à elle, et qu'elle n'a pas opéré par son initiative propre (ὁρμή), et en opposition avec celle du *Logos*, mais qu'elle n'a opéré que quand et comme le *Logos* l'a voulu. Ces dogmes de piété nous ont été enseignés par ceux qui, dès le commencement, ont vu le *Logos* lui-même et l'ont servi et entouré, comme aussi par les dis-

ciples et successeurs, par les docteurs de l'Église qui sont venus plus tard et ont été éclairés par Dieu, enfin par les cinq conciles saints et œcuméniques. Nous ordonnons donc que tous les chrétiens pensent et enseignent ainsi, sans rien retrancher et sans rien ajouter à cette doctrine. »

Nous voyons donc que le contenu, de l'*ecthèse* s'harmonise très bien avec la lettre de Sergius à Honorius, ce qui prouve qu'en écrivant la contre-partie de la lettre de Sophrone, le patriarche de Constantinople n'émettait pas ces idées pour la première fois. On démontre plus difficilement une analogie entre l'*ecthèse* et les deux lettres d'Honorius. Ce dernier désapprouvait, il est vrai, les expressions μία et δύο ἐνέργειαι, mais il ne désapprouvait que les mots et non leur véritable sens ; et on a remarqué que dans sa seconde lettre il dit : « La nature divine opère dans le Christ ce qui est divin, la nature humaine au contraire accomplit ce qui est du ressort de l'humanité. » Honorius enseignait donc en réalité deux énergies bien qu'il ne voulût pas approuver et recommander cette expression. De même, sa proposition *unam voluntatem fate-* [181]
mur présente au fond un sens différent de la doctrine soutenue par l'*ecthèse*.

300. Deux conciles à Constantinople en 638 et 639. L'ecthèse est acceptée.

Le désir de l'empereur était, on le comprend, de voir son *ecthèse* acceptée partout, et le moment paraissait d'autant plus favorable que Sophrone, principal représentant du *dyothélisme*, se trouvait empêché de prendre part à la lutte, parce que les Arabes avaient, en 637, assiégé et pris sa ville épiscopale de Jérusalem ; il mourut du reste avant la publication de l'*ecthèse*, et son siège fut occupé par l'évêque monothélite Sergius de Joppé [1]. L'empereur comptait aussi sur l'assentiment d'autres patriarches ; celui d'Antioche, Macédonius, dont nous n'avons pas eu encore à parler, avait été nommé d'une manière anticanonique, et Sergius l'avait sacré. Il ne parut pas dans sa ville épiscopale que les Arabes menaçaient, et

1. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 636, n. 2, 3 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 636, n. 4 ; 643, n. 12.

qu'ils prirent en 638 ; il demeura à Constantinople, où il fut constamment du côté des monothélites [1]. Dans les derniers mois de l'année 638, Sergius convoqua un concile à Constantinople (peut-être un synode ἐνδημοῦσα), qui approuva l'*ecthèse*, la déclara conforme à la doctrine apostolique, et ordonna à tous les fidèles de la recevoir ; le concile menaçait quiconque enseignerait à l'avenir une ou deux énergies de la déposition s'il était évêque ou clerc et, s'il était moine ou laïque, de l'interdiction de la communion jusqu'à ce qu'il vînt à résipiscence [2]. Peu après (décembre 638) Sergius mourut. Son successeur Pyrrhus, monothélite, prit possession de son siège au mois de janvier 639 et, presque aussitôt, tint à Constantinople un concile qui confirma de nouveau l'*ecthèse*, et voulut la faire accepter et signer par tous les évêques présents [3]. A Alexandrie, Cyrus lut l'*ecthèse*, que le patriarche de Constantinople lui avait envoyé, en l'accompagnant d'une lettre ; il mani-
[182] festa toute sa joie à ce sujet, et fit chanter des hymnes, pour remercier Dieu d'avoir accordé à son peuple un aussi sage empereur ; nous devons ces détails à la réponse de Cyrus à Sergius [4].

1. Cf. Walch, *op. cit.*, t, IX, p. 86, 53 ; Baronius, *Annales,* ad ann. 649, n. 64.

2. Nous avons des fragments de ce synode dans la IIIe session du concile de Latran, tenu en 649. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 999 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 798. Cf. Pagi, ad ann. 639, n. 8.

3. Nous avons des fragments des actes de ce concile dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 1002 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 797. Cf. Pagi, *Critica,* ad ann. 639, n. 9.

4. Elle nous a été conservée dans la IIIe session du concile de Latran. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 1003 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 803. Nous voyons par cette lettre que le commissaire impérial (*magister militum*) Eustache fut député avec l'*ecthèse* en Italie, vers l'exarque Isaac, afin que celui-ci déterminât le pape à la signer. Eustache passa par Alexandrie et remit à Cyrus une copie de la lettre impériale adressée à Isaac. Walch, *op. cit.*, t. IX, col. 144, se demande à ce sujet, pourquoi l'empereur n'avait pas envoyé à Cyrus lui-même une lettre impériale ; il explique ceci en disant qu'Alexandrie avait déjà été prise par les Sarrasins, et par conséquent que Cyrus n'était plus sujet d'Héraclius ; tandis que le lien hiérarchique qui unissait Alexandrie à Constantinople n'avait pas été rompu, et c'est pour cela que Sergius avait écrit à Cyrus. Cette hypothèse n'est pas soutenable ; il est bien vrai que les Arabes avaient dès l'année 634 envahi l'Égypte, mais ils ne s'emparèrent d'Alexandrie qu'en 641 (Pagi, *Critica*, ad ann. 639, n. 11 ; 641, n. 13), et la fin de la lettre de Cyrus prouve qu'Alexandrie était encore, à cette époque, sous la domination de l'empereur, et de plus était pour longtemps à l'abri de tout danger. Walch aurait pu voir en

301. Mort du pape Honorius. L'ecthèse est condamnée à Rome.

Lorsque l'exemplaire de l'*ecthèse* arriva en Italie, le pape Honorius était mort depuis le mois d'octobre 638 [1]. On pourrait même conclure de la lettre de Cyrus à Sergius, déjà mentionnée, que la mort d'Honorius et celle de l'élection de Séverin étaient connues à Constantinople dès avant l'envoi de l'*ecthèse*. Bien que l'élection de Séverin ait eu lieu immédiatement après la mort d'Honorius, le représentant de l'exarque impérial Isaac profita de ce changement de pape pour s'emparer du palais pontifical de Latran et le piller. Le nouveau pape et d'autres avec lui protestèrent, ce fut en vain ; l'exarque, à son arrivée à Rome, fit enlever du palais tout ce qu'il contenait d'argent et d'objets précieux, et partagea le tout avec l'empereur [2]. Afin d'obtenir du souverain la ratification de l'élection récente, le clergé romain députa plusieurs apocrisiaires à Constantinople. Ils y furent assez longtemps retenus, on leur déclara finalement que la confirmation de l'élection du nouveau pape dé- [183]
pendait de l'engagement qu'ils prendraient de l'amener à signer (l'*ecthèse*). Pour se tirer d'embarras, les apocrisiaires se mirent d'accord et promirent de faire connaître ce désir au pape, et de solliciter son adhésion. En conséquence, l'approbation impériale fut immédiatement donnée, avec l'ordre de procéder au sacre de Séverin [3] qui eut lieu le 28 mai 640 ; mais le pape mourut deux mois et quatre jours après, non sans avoir condamné le monothélisme et tenu probablement dans ce but, en 640, un concile romain [4].

outre dans Nicéphore (*Breviar.*, *loc. cit.*, éd. Bonn, p. 30) que Cyrus avait été quelque temps après appelé à Constantinople par l'empereur Héraclius, et y avait été déposé parce qu'il était accusé de s'entendre avec les Sarrasins. Toutefois le successeur d'Héraclius, Héracléon, le réintégra.

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 638, n. 2.

2. Baronius, *Annales*, ad. ann. 638, n. 6 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 638, n. 5 ; Bower, *Gesch. der Päpste*, t. IV, col. 60.

3. *Epist. Maximi ad Thalassium in* Anastasii *Collectanea*, dans Gallandi, *Biblioth.*, t. XIII, p. 42 ; Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 677. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 638, 3, 4 ; Walch, *op. cit*, t. IX, p. 146.

4. La *professio* que les successeurs de Séverin durent émettre lors de leur sacre dit que le pape a rejeté l'*ecthèse*. Cette *professio* porte : *Profitemur etiam cuncta decreta pontificum apostolicæ Sedis, id est sanctæ recordationis Seve-*

Son successeur, le pape Jean IV, fut consacré le 24 décembre 640, et presque immédiatement après son élection, et avant la mort d'Héraclius, arrivée le 11 février 641, il prononça dans un concile romain l'anathème contre les monothélites. Les actes de ce concile ne nous sont pas parvenus : mais il est mentionné par Théophanes et par le *Synodicon* [1]. L'auteur de ce dernier ouvrage prétend que l'on prononça alors à Rome l'excommunication contre Sergius, Cyrus et Pyrrhus ; toutefois, comme plus tard dans une lettre à l'empereur, le pape Jean IV appelle encore Sergius : *venerandæ memoriæ episcopus*, et comme le pape Théodore, successeur de Jean IV, donne à Pyrrhus l'épithète de *sanctissimus*, il est évident que ce concile romain s'est contenté de condamner les erreurs, sans anathématiser les personnes.

Le *Synodicon* rapporte que le pape Jean IV fit connaître les décisions de ce concile romain aux deux fils de l'empereur, David et Héraclius, et leur envoya une exposition (τύπος) de la doctrine orthodoxe. Je serais porté à croire que le *Synodicon* fait allusion à une autre pièce, dont nous aurons bientôt à parler et que le pape envoya aux deux fils d'Héraclius après la mort de celui-ci. Du
[184] reste le *Synodicon* dit aussi : « Plus tard il envoya pareille chose. » Toutefois, Jean IV communiqua immédiatement sa condamnation de l'*ecthese* à Pyrrhus, patriarche de Constantinople, ce qui donna à l'empereur Héraclius l'occasion d'affirmer, dans cette lettre dont nous avons parlé, qu'il n'était pour rien dans la rédaction de l'*ecthèse*, et que cette pièce était l'œuvre de l'ancien patriarche Sergius. Peu de temps après, le 11 février 651, Héraclius mourut des suites d'une hydropisie ; et il eut pour successeurs ses deux fils aînés : Héraclius Constantin, né d'un premier mariage, et Héraclius le Jeune ou Héracléon, né d'un second mariage ; les deux princes devaient vénérer comme leur mère commune Martine, qui n'était cependant que la mère d'Héracléon [2]. Lorsque

rini, Joannis, Theodori atque Martini custodire, qui adversus novas quæstiones in urbe regia exortas... cuncta zizaniorum scandala amputasse noscuntur, profitentes juxta duarum naturarum motum ita et duas naturales operationes, et quæcumque damnaverunt, sub anathemate damnamus. Pagi a voulu en conclure que le pape Séverin avait condamné le monothélisme dans un concile. Pagi, *Critica*, ad ann. 639, n. 3-5.

1. Théophanes, *Chronographia*, éd. Bonn, t. I, p. 508 ; *Libellus synodicus*, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 607 ; Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1538.

2. Nicéphore, *Breviar.*, éd. Bonn, p. 31.

le pape Jean IV eut connaissance de cet événement, il envoya aux deux jeunes empereurs une longue lettre exposant la véritable doctrine orthodoxe sur les énergies et les volontés du Christ, en même temps qu'il leur démontrait l'orthodoxie de son prédécesseur Honorius [1]. J'ai ouï dire, écrivait le pape dans cette lettre, que Pyrrhus de

1. Cette pièce porte le nom de *Apologie d'Honorius*. Le pape y montre Sergius consultant Honorius à propos des deux volontés opposées dans le Christ et démontre que ces deux volontés, qui ne sont que l'opposition entre la chair et l'esprit, découlent du péché originel dont la nature humaine du Christ n'a pas connu les effets, ce qu'Honorius a très bien vu et a maintenu énergiquement. Le Christ a pris seulement la matière sans tache de l'homme, telle qu'elle a été créée en Adam. Honorius n'a parlé que de la nature humaine parce que la question de Sergius ne portait pas sur autre chose ; d'ailleurs, en cette circonstance, le pape prit pour règle de conduite l'exemple de l'apôtre qui parle tantôt de la nature divine, tantôt de la nature humaine prise à part et sans faire alors mention de l'autre. « Notre prédécesseur a dit dans sa doctrine sur le mystère de l'Incarnation que dans le Christ il n'y a pas eu, comme en nous pécheurs, deux volontés en lutte, une de la chair et une de l'esprit, ce que quelques-uns veulent entendre, en faussant le sens, d'une seule volonté de la divinité et de l'humanité : ce qui est absolument opposé à la vérité. Et je voudrais qu'ils me répondent quand je leur demande à quelle nature ils attribuent une seule opération dans le Christ : si c'est à la divine, que répondront-ils de son humanité, puisqu'il était un homme parfait ? si c'est à l'humaine, ils nient donc la divinité ? » Honorius lui-même, dans sa réponse, avait indiqué l'argument le plus important en faveur de cette interprétation : c'est que le Christ a pris une nature humaine exempte de péchés et de la contradiction interne des volontés. De là l'absence de conflit dans la nature humaine du Christ. Il faut reconnaître toutefois que cette interprétation ne laisse pas d'offrir ses difficultés. En effet, on se demande comment Honorius pouvait rattacher une telle affirmation de l'unité de la volonté humaine à ce qui précède, au moyen de la particule *unde* ; d'autre part, on se demande comment Honorius, avec une telle déclaration, pouvait répondre à l'exposé de Sergius, qui, précisément, se refusait à reconnaître dans le Christ, à côté de la volonté divine, une autre volonté, humaine celle-ci, sous prétexte que cela avait pour conséquence de faire admettre deux volontés opposées et ainsi de diviser la personne du Christ. Le sens des paroles d'Honorius paraît ainsi bien nettement dégagé. S'il nous arrive parfois d'attribuer une seule volonté à deux personnes distinctes, c'est pour marquer, par exemple, chez deux amis, que l'objet de leur volonté est le même. Honorius croyait pouvoir prendre dans le Christ le mot volonté dans le sens d'unité morale des deux volontés ; pour lui ἓν θέλημα avait le sens contraire à deux volontés opposées. Le tort d'Honorius en faisant usage de cette expression était de ne pas se séparer ouvertement de l'erreur de Sergius qui, dans l'unité de la volonté du Christ, voyait son unité physique. Faute d'attention ou d'une rigueur assez grande, Honorius toléra cette expression, en fit personnellement usage et se trouva, au moins en paroles, d'accord avec les hérétiques, ce qui lui attira une con-

Constantinople répand dans tout l'Orient un écrit dans lequel il enseigne et professe des nouveautés, et soutient que le

damnation sévère, mais justifiée par une si regrettable accointance. Honorius, dans ses expressions, n'a pas enseigné une unité physique de deux natures pas plus qu'une absorption de la volonté humaine par la volonté divine, mais simplement la privation de la volonté humaine corrompue pour le Christ. Par là, la volonté pouvait, en un certain sens, en tant que vouloir déterminé, être attribuée à la personne au singulier. Honorius a eu vraiment la main malheureuse dans tout le cours de cette lettre à Sergius. Sur l'unité ou la dualité des opérations dans le Christ, il s'est exprimé aussi inexactement que sur la volonté. Sergius redoutait par-dessus tout l'expression « une seule énergie » et il s'en écartait visiblement dans sa lettre à Honorius. Celui-ci entra partiellement dans les vues de son rusé adversaire en consentant, par amour de la paix (!), à éviter de son côté les expressions « une ou deux énergies ». Jamais homme ne fut moins fait, en vérité, pour traiter avec des Grecs que ce pape qui ne soupçonne nulle part les arrière-pensées, qui ne semble pas assez au courant de la théologie de son temps pour découvrir au premier coup-d'œil le rapport qui existe entre cette question et le dyophysisme, qui ne prend pas le mot d'*énergie* dans le sens du mode d'opération et qui pense seulement aux œuvres dans lesquelles la personne peut se manifester de différentes façons. Il ne songe qu'à esquiver la controverse en admettant dans le Christ une énergie multiple.

Dans la seconde lettre à Sergius, dont la IIIe session du VIe concile général nous a conservé divers fragments, Honorius en reste au même point, à savoir, qu'il faut éviter par-dessus tout les expressions contestées, c'est sa hantise ; mais du reste, il s'exprime cette fois de manière à ne laisser planer aucun doute sur l'orthodoxie de sa doctrine et sur le mode d'opération de chaque nature dans le Christ. « En éloignant donc ce qui répugne dans les expressions contestées, il ne faut enseigner ni une seule ni deux énergies, mais au lieu d'une seule énergie nous devons reconnaître que le seul Christ, notre Seigneur, opère réellement dans les deux natures et, au lieu de deux énergies, il faut plutôt prêcher la divinité et l'humanité qui, dans l'unique personne du fils unique de Dieu, opèrent sans mélange, sans séparation et sans transformation ce qui leur est propre. » J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet, 1903, t. II, p. 588, résume bien la question en ces quelques lignes : « De tout cela il résulte qu'Honorius n'a pas été formellement hérétique, qu'il ne s'est pas sciemment éloigné de la doctrine de l'Église, qu'il n'a pas même professé matériellement une erreur sur les questions de foi. Il ne peut donc être placé, d'après les lettres qu'on vient de lire, sur la même ligne que les chefs du monothélisme. Sans doute, il a failli, quand dans sa lettre il n'a pas su apprécier la question controversée, il n'a rien compris aux rapports étroits qui rattachent cette question à l'ensemble du dogme et il s'en est référé pour les termes à l'hérétique Sergius et par là, contre son intention, il a donné en Orient un appui au monothélisme. De fait, les chefs de la nouvelle hérésie s'appuyèrent tout de suite sur la lettre d'Honorius et se vantèrent de leur accord avec le chef suprême de l'Église. Cela produisit en Occident d'autant plus d'émoi que la tendance monophysite qui avait son expression dans le monothélisme n'avait

pape Honorius les a déjà professées. Après avoir réfuté ces suppositions, et défendu Honorius ainsi que nous l'avons dit plus haut, le pape poursuit : « La doctrine d'une seule volonté est hérétique. Faites aux défenseurs de ce sentiment la question suivante : Cette volonté unique est-elle humaine ou divine ? S'ils disent qu'elle est divine, ils sont en opposition avec le fait de l'humanité véritable du Christ, et tombent dans le manichéisme. S'ils disent que cette volonté du Christ est humaine, ils seront condamnés avec Photin et les ébionites, comme ayant nié la divinité du Christ. Enfin s'ils professent une volonté mélangée de l'une et de l'autre, ils enseignent également le mélange des natures, et leur *una operatio* devient synonyme du *unam naturam Christi operari* enseigné par Eutychès et par les sévériens. — J'ai appris, dit-il enfin, que l'on engageait les évêques à signer une pièce exposant ces nouvelles doctrines (il s'agit de l'*ecthèse*), en opposition avec l'*Epistula* de Léon et le concile de Chalcédoine ; mais les empereurs devraient abroger ce document et arrêter les novateurs, car la nouvelle de cette publication a jeté le trouble en Occident et même parmi les fidèles de la capitale [1]. » [185]

Nous ignorons l'impression produite par cette lettre ; mais Zonaras est dans le vrai, lorsqu'il rapporte [2] que le jeune empereur Constantin Héraclius était orthodoxe, et n'avait pas hérité des sentiments erronés de son père ; malheureusement ce jeune prince mourut après sept mois de règne. On soupçonna sa belle-mère Martine de l'avoir empoisonné, pour assurer tout l'empire à son propre fils Héracléon ; le patriarche Pyrrhus aurait même participé à ce crime [3]. Six mois plus tard, Héracléon fut à son tour renversé par une révolution ; on lui coupa le nez, à sa mère Martine on coupa la langue, et tous deux furent envoyés en exil. Le patriarche Pyr-

eu aucun succès, ni à Rome, ni ailleurs. On n'en voyait que mieux combien Honorius avait agi imprudemment dans sa réponse et sans tenir compte de tous les aspects de ces points embrouillés, il s'était laissé entraîner à une décision qui, à cause de son rapport intime avec l'infaillibilité du pape, a été jusqu'ici interprétée dans les sens les plus divers par les historiens et a été mise à profit par nos adversaires. » (H. L.)

1. Dans Anastasii *Collectanea*, dans Gallandi, *op. cit.*, t. XIII, p. 32 sq., et Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. X, col. 682 sq.

2. Zonaras, *Annales*, lib. XV, c. XVIII, Venet., 1729, p. 68 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 641, n. 3.

3. Voir par contre Walch, *op. cit.*, p. 187, 193.

rhus s'enfuit en Afrique, et le trône fut occupé par Constant II, appelé aussi Constantin, fils de Constantin Héraclius, par conséquent petit-fils du vieil Héraclius. Dès son avènement, le jeune prince répondit d'une manière très courtoise à la lettre du pape à son père ; il protesta de son orthodoxie, et assura avoir donné des ordres pour que l'*ecthèse* fût abrogée [1].

302. Conciles d'Orléans et de Chypre. Le pape Théodore.

Le pape Jean IV avait eu raison de dire que l'Occident condamnait le monothélisme. C'est ce que firent en effet l'Italie, la France et l'Afrique, tandis que l'Espagne, ne s'occupa que plus tard de cette erreur. Elle fut condamnée en France, dès avant 640, dans un concile tenu à Orléans. Un étranger, *pulsus a partibus transmarinis* [2], vint à Autun, et y prêcha le monothélisme ; mais saint Éloi, qui était alors orfèvre à la cour du roi franc à Paris [3], eut connaissance de ce fait, délibéra avec son ami saint Ouen et d'autres
[186] orthodoxes sur le parti à prendre, et obtint du roi Clovis II la convocation d'un concile à Orléans [4]. Devant cette assemblée, l'héréti-

1. C'est ce que disent Eutychius, archevêque d'Alexandrie au xe siècle, dans ses *Annales Ecclesiæ Alexandrinæ*, et le pape Théodore, dans sa lettre à Paul, patriarche de Constantinople, dont nous aurons à parler bientôt. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 641, n. 4 ; Walch, *op. cit.*, p. 184.

2. Les *Acta Audoeni*, dans Surius, *ad 24 Augusti*, dont l'autorité est, il est vrai, bien contestable, prétendent que cet étranger avait été chassé de l'Asie.

3. Le personnage de saint Éloi, sa qualité d'orfèvre ou d' « argentier » du roi Dagobert, son épiscopat à Noyon, son activité artistique ont paru pendant des siècles des faits si clairs que nul n'en doutait. Depuis, le doute est venu et il n'est pas aisé de répondre à toutes les questions qu'il soulève. De l'argentier, ni de l'orfèvre il ne peut être ici question. Pour le personnage historique et la valeur de la *Vita Eligii* attribuée à saint Ouen, cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen (641-684), Étude d'histoire mérovingienne*, in-8, Paris, et P. Parsy, *Saint Éloi (590-659)*, in-12, Paris, 1907. (H. L.)

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 650, n. 23-24 ; Pagi, *Critica*, ad ann., n. 10 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, 1627, t. I, col. 485 ; *Coll. regia*, t. XIV, col. 654 ; Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1834-1835 ; Coleti, *Concilia*, t. VI, col. 1589 ; Mansi, *Conc.* Suppl., t. I, col. 478 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 759. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, p. 207-208, fixe le concile à une date flottante entre 639 et mai 641 : *Concilium habitum est post ann. 639, quo anno Chlodoveus II regnare cœpit, et ante diem 13 maii a. 641, quo die Audœnus et Eligius episcopi con-*

que déploya beaucoup de finesse pour éluder les arguments des orthodoxes ; mais l'évêque Salvius eut enfin raison de lui, à la grande joie de tous. On publia dans toutes les villes la sentence rendue par les évêques contre cet hérétique, qui fut chassé de la Gaule. — Tel est le récit de saint Ouen dans la biographie de son ami saint Éloi, et comme, d'après ce récit, ces faits se seraient passés avant l'épiscopat de saint Éloi à Noyon et de saint Ouen à Rouen (ils furent l'un et l'autre sacrés le 21 mai 640 [1]), ce concile d'Orléans, sur la date duquel on a déjà fait beaucoup de fausses suppositions, a dû se tenir avant l'année 640, et probablement vers 638 ou 639 [2].

Le 11 octobre 642 [3], le pape Jean IV mourut ; son successeur, le pape Théodore, se prononça contre les nouvelles erreurs, sans se laisser tromper par les ruses des Grecs. Après le départ de Pyrrhus, Paul fut élu patriarche de Constantinople, et il sollicita aussitôt la confirmation papale. Nous n'avons pas sa lettre, mais nous possédons la réponse du pape Théodore qui nous apprend que Paul voulait se donner aux yeux des Romains comme meilleur et plus orthodoxe que Pyrrhus, quoique, sous son épiscopat, l'*ecthèse* ait conservé dans tout l'Orient force de loi, et que la promesse impériale d'abrogation n'ait pas été remplie. Le pape écrit : « Nous vous annonçons que nous avons reçu la lettre synodale de Votre Fraternité. Elle nous montre que vous n'avez accepté la charge épiscopale qu'avec des sentiments de crainte et d'espérance ; vous avez eu raison de penser ainsi, c'est en effet une grande charge... Ce que Pyrrhus a écrit contre la vraie foi se trouve réfuté par les déclarations du Siège apostolique rendues par nos prédécesseurs, et par les ordres de l'empereur (pour l'abrogation de l'*ecthèse*) ; mais pourquoi Votre Fraternité n'a-t-elle pas fait enlever ces documents, qui, quoique abrogés, sont encore affichés sur les places publiques ? Puisque vous reconnaissez qu'il faut condamner le projet de Pyrrhus, pourquoi ne pas faire arracher cette pièce de dessus les murs ? Nul ne rend d'honneur à ce qu'il condamne. Ou bien si, ce qu'à Dieu ne plaise, vous acceptez cet écrit, pourquoi n'en avez-vous rien dit [187]

secrati esse dicuntur. Il cite le concile d'après la mention de la *Vita S. Eligii*, I, c. XXVIII. (H. L.)

1. Le 13 mai 641. Cf. Br. Krusch, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XXII, p. 469, 470 ; Maassen, *Concilia*, p. 208. Vacandard, Parsy, etc. (H. L.)

2. Nous avons dit plus haut p. 639-641. (H. L.)

3. Pagi, *Critica*, ad ann. 641, n. 11.

dans votre lettre synodale? Nous sommes en outre surpris de ce que les évêques qui ont sacré Votre Fraternité, donnent à Pyrrhus l'épithète de *sanctissimus*, et prétendent que Pyrrhus n'avait renoncé au siège de Constantinople, que parce que le peuple le haïssait et s'était ameuté contre lui. Nous croyons donc devoir différer de répondre à votre désir (c'est-à-dire de confirmer votre élection) jusqu'après la déposition de Pyrrhus. La haine et les émeutes d'une populace ne sont pas un motif pour faire renoncer quelqu'un à l'épiscopat. Pyrrhus doit être puni conformément à la loi canonique ; si votre consécration est irréprochable, elle doit être validée... Vous convoquerez une réunion d'évêques pour examiner son affaire ; notre archidiacre Séricus, notre apocrisiaire et diacre Martin, seront nos représentants dans cette assemblée. Il n'est pas nécessaire que Pyrrhus y assiste de sa personne, car ses fautes et ses écrits hérétiques sont connus de tous. Ses écrits seuls suffisent amplement à sa condamnation : il a comblé de louanges Héraclius, qui anathématisait la doctrine orthodoxe, il a signé l'édit sophistique de cet empereur (l'*ecthèse*), a engagé d'autres évêques à l'imiter et à faire afficher publiquement ces documents, pour anéantir le concile de Chalcédoine... Dans le cas où Votre Fraternité craindrait que les partisans de Pyrrhus ne missent obstacle à ce que l'affaire soit jugée à Constantinople, nous vous mandons que nous avons écrit à l'empereur d'envoyer Pyrrhus à Rome pour y comparaître devant un concile. Il peut en effet survenir plus d'une difficulté au sujet de votre élévation, si vous ne prenez soin vous-même de les prévenir, en vous servant des moyens canoniques... Quant à l'*ecthèse*, nous la déclarons, autant qu'il est en nous, de nulle valeur, nous l'anathématisons, et restons dans la doctrine traditionnelle... Votre Fraternité enseignera et professera certainement, d'accord avec nous, cette même doctrine par ses paroles et par ses actes [1]. »

Une seconde lettre du pape Théodore, envoyée à la même époque à Constantinople, porte dans Anastase le titre de *Exemplar propositionis;* mais on n'en indique pas le destinataire. Les mots *fraternitatis vestræ*, du contexte, font présumer qu'elle a été envoyée à des évêques, du moins à des clercs, peut-être au clergé

1. Cette lettre ne se trouve plus qu'en latin dans Gallandi, *Bibl. Patr.*, t. XIII, p. 39; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 702. Cf Pagi, *Critica*, ad ann. 643, n. 4.

de Constantinople, ou aux évêques réunis dans cette ville. On pourrait y voir également une encyclique adressée à tous les évêques de l'Orient ; elle exhorte à condamner ce que Pyrrhus a [188] fait contre le concile de Chalcédoine. Le pape désavoue en même temps, de la manière la plus formelle, les nouveautés de ce même Pyrrhus, et anathématise les pièces affichées sur les places publiques [1].

Enfin le pape écrivit aux évêques consécrateurs de Paul ; il se réjouit de ce que Paul a remplacé Pyrrhus, mais il déclare que ce dernier aurait dû être déposé d'une manière canonique, pour couper court à des réclamations et aux troubles qui pourraient s'ensuivre. Les motifs de déposition ne manquaient pas ; il avait loué Héraclius qui anathématisait la foi orthodoxe, il avait adhéré à un document sophistique et hétérodoxe, avait amené d'autres évêques à le signer, et l'avait fait publiquement afficher. La lettre à Paul indiquait la conduite à tenir [2].

Cette énergique intervention provoqua une lettre adressée au pape par Sergius, métropolitain de Chypre, en son nom et au nom de ses frères dans l'épiscopat ; c'était, paraît-il, une lettre rédigée dans un concile tenu à Chypre, le 29 mai 643 ; elle portait que ces ordonnances orthodoxes (celles du pape) ne laissaient rien à désirer, que les évêques de Chypre étaient d'accord avec Léon pour dire : *Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est*, et que, soutenus par le pape, ils étaient prêts à subir le martyre pour la cause de l'orthodoxie. On devait annuler tout ce qui était opposé au concile de Chalcédoine, à la lettre de Léon et aux sages enseignements des papes. Jusque-là Sergius avait gardé le silence, parce que l'ancien métropolitain Arcadius, de pieuse mémoire, homme de sentiments entièrement orthodoxes, avait nourri l'espoir que les égarés reviendraient de leurs erreurs ; mais on ne pouvait plus désormais se faire illusion : l'ivraie avait grandi et il ne fallait pas attendre plus longtemps. « Tel est, dit le métropolitain en terminant, le sentiment du saint concile réuni autour de moi (τῆς καθ'ἡμᾶς ἱερᾶς συνόδου)... Moi et tous ceux qui sont avec moi, nous vous embrassons dans le Seigneur [3]. »

1. Gallandi, *Bibl. Patr.*, p. 41 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 705.
2. Gallandi et Mansi, *ibid.*
3. Cette lettre se trouve dans les actes du concile de Latran tenu en 649, et

303. L'abbé Maxime et sa discussion avec Pyrrhus.

Sur ces entrefaites, l'abbé Maxime, qui devait devenir le champion le plus courageux, et même le martyr du dyothélisme, voyant avec peine les progrès de l'erreur en Orient, avait quitté Constantinople pour Rome. Quoique le nom de ce grand homme se soit déjà souvent rencontré dans ce récit, nous devons lui accorder quelques instants d'une particulière attention [1].

Né en 580 d'une ancienne et honorable famille de Constantinople, Maxime avait attiré sur lui, par ses talents et ses connaissances, l'attention de l'empereur Héraclius, dont il était devenu premier secrétaire particulier et sur qui il avait acquis une influence considérable. Mais, en 630, il quitta les honneurs du monde et se fit moine à Chrysopolis (aujourd'hui *Scutari*), sur l'autre rive du Bosphore,

Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 914; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 730.

1. Hefele, *Sophronius und Maximus* dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1857. [Maxime avait soixante-quinze ans en 655. *P. G.*, t. xc, col. 127. La date de sa retraite ne doit pas être 630, mais dès avant 626. Il semble, en effet, que les allusions qu'il fait à sa fuite devant l'invasion ennemie se rapportent au moment où les Perses vinrent assiéger Constantinople, en 626. *P. G.*, t. xci, col. 446, 622. Elles n'ont de sens qu'à ce moment, et Combéfis s'est trompé en y cherchant l'explication du séjour de Maxime en Afrique. *P. G.*, t. xc, col. 224-225. Elles datent du moment où il avait quitté le monastère de Chrysopolis pour rentrer en Égypte. Depuis sa conversion, car il est difficile d'appeler cela sa *retraite*, on le trouve partout où il y a une hérésie à combattre, une polémique à soutenir. On le rencontre à Alexandrie avec Sophrone au moment où le patriarche Cyrus s'efforce, par sa formule monothélite, de rétablir l'unité en Égypte, et il ne se montre pas moins véhément que Sophrone. *P. G.*, t. xci, col. 142. Par une habile tactique, considérant que l'Orient était perdu pour l'orthodoxie, il s'était transporté en Occident dans l'intention d'en faire la place forte et le réduit de la résistance dans la lutte qui ne pouvait manquer de surgir dans un temps plus ou moins rapproché. La date de l'arrivée de Maxime en Afrique n'est pas connue avec certitude, néanmoins il devait s'y trouver dès le commencement de 640, avant la mort du pape Jean IV. *Vita*, c. xiv, *P. G.*, t. xc, col. 83. En Afrique, Maxime rencontrait un milieu favorable et un accueil enthousiaste. Il prit, en très peu de temps, une situation prépondérante, grâce à l'esprit public, à la recommandation du très populaire abbé Thalassius, et à la bienveillance, sincère ou contrainte, mais réelle, du personnel administratif. (H. L.)]

en face de Constantinople. On attribua sa détermination à l'amour de la solitude, et surtout à son mécontentement de l'attitude prise par son maître dans l'affaire du monothélisme.

Lorsque, en 633, Sophrone entama la lutte à Alexandrie contre les nouvelles erreurs, Maxime l'accompagnait, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa lettre à Pierre [1]. Les lacunes de la *Vita Maximi*, écrite par un de ses admirateurs [2], ne nous permettent pas de dire s'il était déjà abbé ; cette biographie ne mentionne pas ce premier voyage en Égypte, elle ne parle que du second, qui amena, en 645, la discussion avec Pyrrhus et la célébration de plusieurs conciles africains en 646. La chronique de Nicéphore [3] a fait penser à certains que Pyrrhus avait été autrefois abbé de Chrysopolis, où Maxime l'aurait placé lorsque en 630, Pyrrhus devint patriarche de Constantinople [4]. Mais, la *Vita Maximi* (c. v) parle du prédécesseur de Maxime comme étant déjà mort, et comme jouissant d'une très grande vénération, ce qui ne pouvait être exact pour Pyrrhus ; de plus, celui-ci dit, au début de sa discussion avec Maxime, « qu'il ne l'avait jamais vu. » Pyrrhus n'a donc certainement pas été l'abbé du monastère où se trouvait Maxime, ni son prédécesseur comme [190]
abbé. Lorsque l'hérésie des monothélites fit à Constantinople des progrès de plus en plus inquiétants, Maxime se décida à se rendre à Rome, et en s'y rendant, s'arrêta une seconde fois en Afrique. Il y demeura longtemps et trouva un protecteur [5] dans le commissaire impérial Grégoire, il eut de fréquents entretiens avec les évêques et mit tout le monde en garde contre l'hérésie des monothélites. C'est alors qu'eut lieu la célèbre discussion entre Maxime et Pyrrhus, le patriarche de Constantinople déposé et exilé ; d'après la suscription, elle se serait tenue au mois de juillet 645 [6], en présence du

1. Anastasii *Collectanea*, dans Galland, *op cit.*, t. XIII, p. 38 ; Mansi, *op. cit.*, t. X, p. 691.

2. Placée en tête de l'édition des *Œuvres de saint Maxime* par Combéfis.

3. Pagi, *Critica*, ad ann. 642, n. 1.

4. Tel est l'avis de Walch, *op. cit.*, p. 195.

5. On croit que ce Grégoire n'est autre que Georges, qui échangea une correspondance avec Maxime et le loua à plusieurs reprises. Cf. Walch, *op. cit.*, p. 190.

6. Probablement à Carthage. La querelle du monothélisme avait eu son retentissement en Afrique, comme en Italie. En Afrique où le peuple, suivant le mot d'un contemporain, « ne pouvait même pas supporter d'entendre le nom d'hérésie » (*P. G.*, t. XCI, col. 464), les innovations théologiques d'Héraclius avaient été très mal reçues. Les évêques africains déclaraient dédaigneusement

gouverneur impérial et de nombreux évêques, on ne sait exactement en quelle ville de l'Afrique. Les actes très détaillés de cette

« que toutes ces nouveautés naissaient d'un amour malsain de la gloire, et que leurs auteurs les imaginaient uniquement pour paraître plus subtils, plus perspicaces, plus sages que le commun de leurs frères ; » pour eux, ils s'attachaient avec plus de passion que jamais au Siège apostolique. Le peuple fidèle, étroitement groupé autour de ses évêques, ne faisait attention qu'à ce qui venait de Rome et ne supportait pas l'idée de relâcher les liens qui unissaient l'Afrique à l'Église mère. Or, en 640, les progrès de l'invasion arabe eurent pour effet d'exaspérer en Afrique la question religieuse. La province se trouva envahie par une multitude de moines syriens, égyptiens, lybiens professant le monophysisme, qui, fuyant leurs monastères envahis, commencèrent en Afrique une active propagande en faveur de leurs idées ; les femmes surtout s'y employèrent activement. Bientôt des scandales éclatèrent : le bruit public courut que les hérétiques s'étaient emparés de jeunes filles, les avaient converties de gré ou de force et soustraites à leurs familles. Ce n'est pas tout. Il fut question de baptêmes sacrilèges, de cérémonies expiatoires. Le préfet, ne pouvant demeurer impassible, intervint, d'ailleurs sans résultat. Mais l'exaspération ne fit que s'accroître dans le peuple qui devint de plus en plus menaçant à l'égard des réfugiés hérétiques. Le préfet, d'accord avec l'archevêque de Carthage, en référa à l'empereur, au patriarche de Constantinople et au pape de Rome. *P. G.*, t. XCI, col. 464. La réponse impériale fut telle qu'on devait l'attendre d'un prince ouvertement orthodoxe tel que Constantin III. Ce fut l'ordre d'expulsion de tous les hérétiques qui s'obstineraient dans leur erreur, la répartition dans les monastères d'une orthodoxie avérée des moines et des nonnes qui refuseraient de se soumettre à la doctrine de l'Église, la confiscation des biens des communautés récalcitrantes. *P. G.*, t. XCI, col. 464-465. L'ordre fut exécuté et on obtint une apparente soumission, *ibid.*, col. 465, qui ne dura guère. La propagande reprit de plus belle, le mécontentement populaire gronda et le nouveau préfet, inquiet, confisqua les propriétés données par lui aux congrégations, prodigua les menaces et montra qu'il ne s'en tiendrait pas là. *Ibid.*, col. 587-590. Pendant ce temps, Constantin III était mort (fin de mai 641) et Héracléonas favorisait le monothélisme ; aussi, en novembre 641, le préfet reçut ordre d'abandonner toute poursuite contre les religieuses incriminées. *Ibid.*, col. 460. Aussitôt ce fut la revanche de tous les hérétiques syriens et alexandrins, mais c'est ici, écrit M. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8, Paris, 1896, p. 545, que l'affaire prend un tour vraiment caractéristique. Lorsqu'on eut connaissance des lettres arrivées de Byzance, ce fut dans la province une agitation extrême et un véritable scandale ; le peuple, comme l'Église, ne ménageait guère l'impératrice hérétique, et bientôt le trouble fut tel que, pour éviter de plus graves événements, le préfet, serviteur dévoué de l'empire, se résolut à déclarer que les lettres étaient apocryphes. En même temps, il produisait des témoins qui déclarèrent solennellement que la souveraine était « pure de toute hérésie, fidèle à Dieu, digne de toute estime ; » et, pour achever de calmer le mécontentement général, prenant hardiment le contrepied de ses instructions, il fit arrêter ou battre de verges tous les dissidents sur qui on put mettre la main. Tel était l'état des esprits que, à la nouvelle du départ de

discussion sont arrivés jusqu'à nous ; ils contiennent un exposé très complet de la doctrine orthodoxe et dyothélite, et la réponse

ce préfet mandé à Constantinople, vraisemblablement pour y expliquer sa conduite, la multitude prit l'alarme, l'escorta, voulut empêcher son départ, tant était vive la sympathie provoquée par un préfet chose inouïe — mais ce qui recouvrait tout, ennoblissait tout, c'était sa résistance, dont on lui savait gré, aux ordres d'un empereur suspect d'hérésie.

Comme bien on pense, l'abbé Maxime jouait dans ces événements un premier rôle. Nous avons dit, dans une note précédente, l'accueil qu'il reçut en Afrique. Aussitôt il entreprit par ses prédications de relever le courage des évêques, « il leur faisait comprendre la gravité du problème soulevé, et en les initiant aux souples ressources de sa dialectique, il armait pour la lutte ces prélats un peu rudes et simples, mal rompus et assez indifférents aux subtilités de la théologie byzantine. *Vita*, c. XIV, *P. G.*, t. XC, col. 82-83. Enfin, par sa fougueuse éloquence, il enflammait toutes les résistances et devenait vraiment en Occident le champion de l'orthodoxie. Non seulement, dit son biographe, les clercs et les évêques, mais encore le peuple et les magistrats étaient suspendus à ses lèvres et s'attachaient au saint comme le fer s'attache à l'aimant, ou comme les navigateurs se laissent entraîner aux chants des sirènes de la fable. *Vita*, c. XIV. » Les efforts mêmes que le patriarche Pyrrhus faisait pour gagner au monothélisme ce redoutable adversaire augmentaient dans tout l'Occident le renom de Maxime. *P. G.*, t. XCI, col. 130-132, 589 sq. On juge quelle influence un tel homme sut prendre sur l'esprit d'une population inflammable ; avec la religion et l'orthodoxie, il ne s'interdisait pas les excursions sur le terrain politique. A l'entendre, aussi longtemps que la race d'Héraclius serait sur le trône, le Seigneur serait hostile à l'empire romain. *P. G.*, t. XC, col. 111. Au mois d'octobre 641, Héracléonas fut renversé et Constant II, petit-fils d'Héraclius, lui succéda. Un tel changement laisse comprendre sans peine que le patriarche Pyrrhus se soit empressé de donner sa démission et de quitter Constantinople. Le chroniqueur Jean de Nikiou affirme que Pyrrhus reçut un ordre d'exil qui l'obligea à se retirer en Afrique. C'était jouer de malheur, car il était à prévoir que l'arrivée de cet habile homme allait aggraver promptement la situation. Il était à Carthage au mois de juillet 645. *P. G.*, t. XCI, col. 287. « Maxime qui, à cette date, habitait encore la province, jugea l'occasion favorable pour ménager à l'orthodoxie un triomphe éclatant, et il provoqua le patriarche déchu à un débat solennel sur la doctrine monothélite. Depuis longtemps le moine avait le désir de se mesurer en une lutte théologique avec un des plus redoutables fauteurs de l'hérésie, *P. G.*, t. XCI, col. 141 ; il appréciait hautement l'intelligence, l'érudition profonde d'un tel adversaire ; il sentait vivement la gloire qu'il y aurait à ramener l'illustre hérésiarque, humble, repentant et soumis, dans la communion de l'Église romaine. *P. G.*, t. XCI, col. 132, 141, 539 sq. Pyrrhus, qui semble avoir été directement recommandé à Maxime, *ibid.*, col. 140, ne se refusa pas à la controverse ; et, en juillet 645, en présence du patrice Grégoire, exarque d'Afrique, des évêques et des principaux personnages de la province, une solennelle discussion s'engagea entre les deux théologiens ; sous toutes ses faces, la doctrine monothélite fut exposée, examinée, réfutée, et, à la fin de la conférence, Pyrrhus, s'avouant

aux objections [1]. Maxime fit en cette circonstance preuve de beaucoup de dialectique, et l'emporta facilement sur Pyrrhus, qu'il traita parfois d'une façon peu courtoise.

Pyrrhus ouvrit la discussion par ces mots : « Que t'ai-je fait, ou que t'a fait mon prédécesseur (le patriarche Sergius), pour que tu dises partout que nous sommes hérétiques ? Qui t'a donné plus que moi des marques de respect, quoique je ne t'eusse jamais vu ? » Maxime répondit : « Ce dernier point est vrai ; mais depuis que vous avez porté atteinte au dogme chrétien, je devais préférer la vérité à vos bonnes grâces... La doctrine d'une seule volonté est en opposition avec le christianisme, car quoi de plus inconvenant que de dire : Cette même volonté, par laquelle tout a été fait, s'est trouvée, après l'Incarnation, dans la nécessité de se procurer des mets et de la boisson ? »

Pyrrhus : Si le Christ n'est qu'une seule personne, c'est cette personne qui voulait, et par conséquent il n'y a qu'une seule volonté.

Maxime : C'est une confusion. En réalité, il n'y a qu'un seul
[191] Christ, Dieu et homme tout ensemble ; étant l'un et l'autre, il veut comme Dieu et comme homme, et toujours d'une manière conforme à la nature mise en jeu ; aucune nature n'a été dépouillée de sa volonté et de son activité. De même que les deux natures qui sont dans le Christ ne le divisent cependant pas, de même le Christ n'est pas divisé par les deux volontés et les deux opérations.

Pyrrhus : Mais deux volontés impliquent deux personnes qui veulent.

Maxime : C'est en effet, ce que vous avez soutenu dans vos écrits, et c'est là une absurdité. Si on admet que deux volontés supposent deux personnes voulant, il faut admettre nécessairement, et par réciprocité, que deux voulants ont deux volontés. Appliquons ce principe à la Trinité, il faudra dire avec Sabellius : puisqu'il n'y a en Dieu qu'une seule volonté, il n'y a non plus qu'une seule personne divine ; ou dire avec Arius : puisqu'il y a trois voulants (personnes), il y a aussi trois volontés, par conséquent trois natures,

vaincu, promit d'aller faire pénitence au tombeau des apôtres et remettre au pape une déclaration où il abjurerait ses erreurs. » Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 550. H. L.)

1. Ils sont imprimés dans *S. Maximi Opera*, éd. Combéfis, t. II, p. 159 sq. ; dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 709-760, et dans l'appendice du dernier volume de Baronius.

car d'après la doctrine des Pères la différence des volontés implique une différence des natures [1].

Pyrrhus : On ne saurait admettre la présence dans une seule personne de deux volontés qui ne soient pas en opposition l'une avec l'autre.

Maxime : Par conséquent tu admets deux volontés dans une personne, à condition qu'elles seront opposées l'une à l'autre. D'où viendra ce conflit ? Sera-ce de la volonté naturelle (envisagée en elle-même) ? Mais elle provient de Dieu, et Dieu ne saurait causer un conflit. Sera-ce du péché ? Mais le Christ étant libre de tout péché, cette hypothèse est inadmissible.

Pyrrhus : La volonté fait donc partie de la nature ?

Maxime : Certainement, la volonté simple.

Pyrrhus : Les Pères disent que les saints n'avaient qu'une seule volonté avec Dieu ; ils étaient donc de la même nature que Dieu ?

Maxime : Tu ne distingues pas et tu confonds l'état de la volonté, son attitude, avec la *volonté* elle-même. En parlant comme ils l'ont fait, les Pères n'avaient en vue que cet état de la volonté, et ne se servaient pas du mot volonté dans son sens proprement dit.

Pyrrhus : Si la volonté fait partie de la nature, nous changeons souvent de nature, car notre volonté change souvent, et nous devons être d'une autre nature que les autres hommes, qui veulent souvent autre chose que nous.

Maxime : Il faut distinguer la faculté de vouloir et l'acte concret accompli par cette faculté, de même que l'on distingue la faculté et l'action de voir. Vouloir et voir, facultés naturelles, se retrouvent dans tous ceux qui sont de la même nature ; mais vouloir et voir telle chose déterminée, *modes* de la faculté de vouloir ou de voir, sont des *modes* qui distinguent entre eux ceux qui sont de la même nature.

Pyrrhus : Si tu admets dans le Christ deux volontés naturelles [192]
(découlant des natures), tu détruis sa liberté ; car ce qui est naturel est nécessaire.

Maxime : Ni la nature divine du Christ ni sa nature humaine raisonnable n'est soumise à la nécessité, car la nature pourvue de sa raison a la force d'un désir raisonnable, c'est-à-dire la θέλησις (la

1. C'est ce qu'enseignaient saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille et d'autres. Voyez la collection des passages extraits des Pères sur les deux énergies, dans *Maximi Opera*, t. II, p. 156 sq.

volonté d'une âme raisonnable). Quant à ce principe : ce qui est naturel est nécessaire, il conduit à des conséquences absurdes. Dieu est bon par nature, créateur par nature ; il serait donc, d'après ce principe, nécessairement bon et nécessairement créateur. D'un autre côté, si, par le fait même que l'on a une volonté naturelle, on n'est pas libre, on devra en conclure que celui-là sera libre qui n'aura pas une volonté naturelle, c'est-à-dire sera sans vie.

Pyrrhus : J'admets qu'il y a dans le Christ des volontés naturelles ; mais, de même que nous ne reconnaissons, pour les deux natures, qu'un composé, de même ne devons-nous admettre pour les deux volontés qu'une seule composée ; en conséquence, ceux qui, à cause des deux natures, croient à l'existence des deux volontés, ne doivent pas entrer en dispute avec ceux qui n'admettent qu'une seule volonté à cause de l'union intime de ces deux natures ; il n'y a là qu'une querelle de mots [1].

Maxime : Tu es dans l'erreur, ne comprenant pas que les choses composées ne peuvent avoir lieu que pour ce qui ressort immédiatement de l'hypostase (ainsi que le sont les natures), et non pas pour les choses qui sont dans un autre (la volonté, par exemple, qui est dans la nature). Si on acceptait une composition des volontés, il faudrait aussi nécessairement admettre une composition pour les autres particularités des natures ; ainsi, par exemple, une composition du créé avec l'incréé, du limité avec l'illimité, du mortel et de l'immortel, ce qui conduirait à des conséquences absurdes...

Pyrrhus : Les attributs des natures n'ont-ils donc pas entre eux quelque chose de commun, les natures elles-mêmes ?

Maxime : Non, ils n'ont rien de commun (c'est-à-dire que dans le Christ, les attributs d'une nature n'ont rien de commun avec les attributs de l'autre), si ce n'est l'hypostase.

Pyrrhus : Dans ce cas, les Pères ne parlent pas d'une communauté de gloire et d'une communauté d'humiliations lorsqu'ils disent : la communauté de gloire a une source, et la communauté d'humiliations en a une autre (c'était ce qu'avait dit le pape Léon dans le chapitre IV de son *Epistula dogmatica,* où il expose que la gloire commune à la divinité et à l'humanité du Christ avait une autre source que les humiliations communes à l'une et à l'autre).

Maxime : Les Pères, dans ces passages, parlent par manière

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.* t. x, col. 715.

d'ἀντίδοσις (*communicatio idiomatum*), c'est-à-dire que cette manière suppose deux choses qui n'ont rien d'analogue, car elle attribue à une partie du Christ ce qui revient naturellement à l'autre (c'est-à-dire au Christ en tant que Dieu, ce qui revient au Christ en tant qu'homme), et si, toi aussi par manière d'ἀντίδοσις, tu parles de la *commune volonté* (κοινὸν θέλημα) du Christ, tu soutiens par là qu'il y a, non pas une, mais deux volontés. [193]

Pyrrhus : Comment la chair du Christ n'a-t-elle pas été mue par l'impulsion du Logos, qui lui était uni ?

Maxime : En parlant ainsi, tu divises le Christ ; car Moïse, David et les autres, ont aussi été mus par cette même impulsion ; quant à nous, nous disons, avec les Pères, que le même Dieu très haut qui a pris le corps d'un homme à l'abri de toute métamorphose, veut, non seulement comme Dieu ce qui est conforme à sa divinité, mais aussi comme homme ce qui est conforme à son humanité. De même que toute substance a la δύναμις (force) de l'existence, laquelle δύναμις implique l'ὁρμή (le penchant) vers ce qui est avantageux, et l'ἀφορμή (l'éloignement) de tout ce qui peut nuire, de même le *Logos* fait homme a cette δύναμις de sa propre conservation et son ὁρμή de même que son ἀφορμή ont été mises en relief par sa volonté ; l'ὁρμή, parce qu'il a su se servir des choses matérielles (sans se rendre toutefois coupable de péché), et l'ἀφορμή, parce qu'il a redouté la mort volontaire. Et maintenant peut-on dire que l'Église est blâmable lorsqu'elle revendique pour la nature humaine les attributs qui reviennent à cette nature, et sans lesquels elle ne pourrait exister ?

Pyrrhus : Mais si l'appréhension est naturelle, il y a dans la nature du Christ quelque chose de mauvais ; cependant la nature humaine (du Christ) est affranchie de toute chose mauvaise.

Maxime : Tu te laisses encore tromper par un faux semblant : il y a deux sortes d'appréhension, l'une est naturelle et l'autre ne l'est pas. La première sert à la conservation de la nature, et la seconde est déraisonnable. Le Christ a fait preuve de la première ; je dis *a fait preuve*, car en lui tout ce qui a été physique a été naturel ; il a réellement eu faim et soif, et il a eu aussi des appréhensions, et cependant tout cela n'était pas en lui au même titre qu'en nous, car tout cela était en lui volontaire.

Pyrrhus : On devrait, dans ce cas, laisser toutes ces arguties, et se contenter de dire : Le Christ est véritablement Dieu, véritable-

ment homme, sans rien ajouter à cela (c'est-à-dire sans parler des attributs et des volontés des natures) [1].

Maxime : Ce serait par là même condamner les synodes et les Pères, qui non-seulement parlent des natures, mais aussi de leurs attributs, nous enseignant que l'unique et même Christ est visible et invisible, mortel et immortel, tangible et intangible, créé et incréé. Ils enseignent aussi deux volontés non seulement en se servant du nombre deux, mais aussi par l'analogie du divin et de l'humain.

Pyrrhus : On ne devrait parler ni d'une ni de deux volontés, car les
[194] synodes n'en ont rien dit, et les hérétiques abusent de ces expressions.

Maxime : Si on ne voulait se servir que des expressions employées par les synodes, on ne devrait pas dire non plus nature unique fait chair du Dieu Verbe : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Du reste, si on veut ne s'en tenir qu'aux synodes, on sera forcé de conclure, des deux natures et de leurs attributs (proclamés par le concile de Chalcédoine), à l'existence de deux volontés. Par attribut d'une nature, on entend ce qui lui appartient naturellement φυσικῶς ; or chaque nature du Christ a par elle-même une volonté (φυσικῶς ἐμπέφυκεν). Et en voyant les synodes anathématiser Apollinaire et Arius, qui tous deux professaient une volonté unique du Christ, Apollinaire parce qu'il regardait le corps (σάρξ) du Christ comme de même substance que la divinité, Arius parce qu'en abaissant le Fils il lui enlevait toute volonté véritablement divine, nous sommes autorisés à enseigner l'existence des deux volontés. De plus, le V[e] concile a déclaré : « Nous reconnaissons tous les écrits d'Athanase, de Basile, de Grégoire, etc. ; » or, dans tous ces écrits on retrouve clairement la doctrine des deux volontés.

Pyrrhus : Est-ce que cette expression de volonté naturelle ne te choque pas ?

Maxime : Il y a trois sortes de vie dans les êtres créés, la vie végétale, la vie que l'on doit entretenir, et la vie réfléchie. La nature fait que la plante grandit, etc., que les créatures qui doivent chercher leur nourriture émettent les désirs, et enfin que les créatures qui réfléchissent fassent connaître leur volonté. La nature fait donc un tout complet de chaque être raisonnable. Or le *Logos* a pris une humanité animée d'une âme raisonnable ; il doit donc être, en tant qu'homme, un tout complet.

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 720.

Pyrrhus : Je suis convaincu que dans le Christ les volontés se rattachent aux natures, et la volonté créée à la nature également créée, etc., par conséquent, que les deux volontés ne peuvent pas se réduire à une seule. Mais ceux qui, à Byzance, combattent contre la volonté naturelle, prétendent que, d'après les Pères, le Seigneur a eu une volonté humaine κατ'οἰκείωσιν (par appropriation) [1].

Maxime : Il y a deux sortes d'appropriation : l'une essentielle, par laquelle chacun a ce qui lui revient par nature, et une relative, par laquelle nous nous approprions, d'après notre désir, ce qui nous est étranger. Quelle est l'appropriation dont il est ici question ?

Pyrrhus : L'appropriation relative.

Maxime : Je vais te montrer combien ce que tu dis a peu de valeur : Ce qui est de la nature ne s'enseigne pas, par conséquent l'homme reçoit de la nature la faculté de vouloir... Quant à ceux qui prétendent que le Christ ne s'est approprié la volonté humaine que comme quelque chose d'étranger, ils doivent être conséquents avec eux-mêmes et dire que le Christ a pris aussi, comme quelque chose [195] d'étranger, les autres attributs de la nature humaine, ce qui réduirait l'incarnation à une pure apparence. De plus, Sergius a anathématisé quiconque enseignerait les deux volontés. Or, ceux qui enseignent cette (οἰκείωσις) appropriation enseignent, par le fait même, deux volontés, quoique, à vrai dire, le Christ se soit approprié l'une des deux ; par conséquent, les amis de Sergius s'anathématisent eux-mêmes. Et s'ils supposent, quoique ce soit faux, que deux volontés impliquent nécessairement deux personnes, ils enseignent par le fait même de cette appropriation οἰκείωσις, deux personnes dans le Christ.

Pyrrhus : Mais est-ce que les Pères n'enseignent pas que le Christ a formé en lui-même notre volonté (ἐν ἑαυτῷ ἐτύπωσε) ?

Maxime : Oui, ils enseignent même qu'il a pris notre nature, mais ils ne l'entendent pas dans le sens d'une appropriation (κατ' οἰκείωσιν).

Pyrrhus : Par conséquent, lorsqu'ils disent que le Christ a formé en lui-même notre volonté, il faut entendre cela d'une volonté naturelle ?

Maxime : Certainement, le Christ étant véritablement homme a soumis en lui-même et par lui-même ce qu'il avait d'humain à Dieu, et il nous a donné l'exemple de ne vouloir que ce que Dieu veut.

Pyrrhus : Mais ceux qui soutiennent qu'il n'a qu'une seule

1. Mansi, *loc. cit.*, p. 721.

volonté n'ont cependant en cela aucune mauvaise intention [1].

MAXIME : Les sévériens, qui ne croient à l'existence que d'une seule nature, prétendent bien n'avoir en cela aucune mauvaise intention. Et maintenant quelle sera cette volonté unique?

PYRRHUS : On l'appelle gnomique ; or l'élection est, comme le disait Cyrille, le τρόπος ζωῆς (*modus vitæ*), c'est-à-dire qu'elle consiste en ce que nous vivons avec ou sans le péché.

MAXIME : La manière de vivre est le résultat d'une élection ; mais pour choisir, il faut vouloir ; par conséquent la γνώμη consiste à vouloir un bien réel ou supposé. Maintenant, comment peut-on dire que la volonté est gnomique, c'est-à-dire est issue d'une γνώμη? Cela signifie évidemment que la volonté sort de la volonté, c'est-à-dire que cela n'a pas de sens. En outre, en attribuant au Christ une γνώμη (une élection), on le réduit aux proportions d'un homme qui ne sait pas ce qu'il a à faire, qui réfléchit, et est obligé de prendre conseil..., tandis que le Christ, ayant une hypostase divine, possédait déjà par son être le bien naturel.

PYRRHUS : Les vertus sont donc quelque chose de naturel [2] ?

MAXIME : Certainement.

PYRRHUS : Alors pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas également
[196] ment vertueux, puisqu'ils ont tous la même nature ?

MAXIME : Ils ne le sont pas, parce qu'ils ne travaillent pas leur naturel de la même manière, parce que tous ne cherchent pas à atteindre le but pour lequel nous sommes nés.

PYRRHUS : Mais nous arrivons à la vertu par le moyen de l'ascèse.

MAXIME : L'ascèse et les pénitences qui l'accompagnent ne servent qu'à dissiper les illusions des sens ; ces illusions une fois évanouies, les vertus naturelles viennent d'elles-mêmes.

PYRRHUS : Alors c'est un blasphème que de supposer une γνώμη dans le Christ.

MAXIME : Les Pères emploient le mot γνώμη dans des sens très divers ; ainsi dans le sens de *conseil*, par exemple lorsque saint Paul dit : Au sujet des vierges, je n'ai pas d'ordre, mais simplement une γνώμη ; ou bien dans le sens de *consultation*, de *sentence*, d'*opinion*, d'*avis*. Ainsi j'ai trouvé dans la Bible et dans les Pères vingt-huit acceptions différentes du mot γνώμη... Quant à ceux qui supposent une volonté gnomique ou une volonté faisant

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 725.
2. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 728.

élection, ils doivent admettre que cette volonté est ou divine, ou angélique, ou humaine. S'ils la regardent comme divine, ils n'admettent, par le fait même, dans le Christ, qu'une nature divine ; s'ils la regardent comme angélique, ils n'admettent en lui qu'une nature angélique ; s'ils la regardent comme humaine, ils n'admettent non plus qu'une nature humaine [1].

Pyrrhus : Pour répondre à tout cela, ils disent que la volonté ne fait partie ni de la nature, ni de la gnome, mais bien de l'aptitude (ἐπιτηδειότης, *habilitas*).

Maxime : Ou bien cette aptitude est selon la nature (κατὰ φύσιν), et alors cette expression nous ramène, après un détour, à la doctrine de la volonté naturelle ; ou bien cette aptitude est le fait de l'éducation. Dans ce dernier cas, vous devez supposer, contrairement à ce que dit la sainte Écriture, que le Christ ne savait pas avant d'apprendre et vous tombez dans le nestorianisme, qui n'admet qu'une seule volonté dans ses prétendues deux personnes. Si on appelle cette volonté unique du Christ la volonté hypostatique, elle ne conviendra qu'à la personne du Fils, et c'est supposer par là même que le Fils a une autre volonté que le Père. Si on suppose que cette volonté est étrangère à la nature παρὰ φύσιν, on anéantit, par le fait même, les natures du Christ. Je voulais vous demander : Est-ce que Dieu le Père veut comme Dieu, ou comme Père ? S'il veut comme Père, sa volonté est différente de celle du Fils, ce qui est hérétique. S'il veut comme Dieu, il en résulte que la volonté fait partie de la nature. En outre, les Pères enseignent que deux ayant la même volonté doivent avoir aussi la même substance ; il résulte de là que, d'après les monothélites, la divinité et l'humanité ne devraient avoir dans le Christ qu'une seule et même substance. D'un autre côté, comme les Pères enseignent également que deux substances différentes ne sauraient avoir une volonté commune, les monothélites ne doivent évidemment pas soutenir que les deux natures du Christ n'ont qu'une seule et même volonté, à moins de se mettre en opposition avec les Pères.

Pyrrhus : Mais, vous aussi, vous en appelez aux Pères.

Maxime : Les nestoriens et les monophysites, quoique opposés entre eux, s'entendent néanmoins pour enseigner une seule volonté ; mais tel n'est pas l'enseignement des Pères, dont la doctrine est [197]
reconnue [2].

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 729.
2. Mansi, *op. cit.*, t. ix, col. 732.

PYRRHUS : Néanmoins, Grégoire le Théologien dit [1] : « Sa volonté n'était en rien opposée à Dieu, elle était toute déifiée. » N'est-ce pas là parler contre les deux volontés ?

MAXIME : Au contraire, de même qu'un feu suppose une cause ayant produit ce feu, de même ce qui est déifié suppose un auteur de cette déification. En outre, ce même Grégoire dit pareillement que la nature du Christ a été déifiée : est-ce une raison pour nier les deux natures ?

PYRRHUS : Tu as raison, mais ils citent aussi Grégoire de Nysse, qui dit du Christ [2]: « L'âme du Christ veut, le corps (du malade que Jésus-Christ veut guérir) est touché (par le Christ), et par ces deux actes la maladie est chassée. Leur opinion est également que saint Grégoire dit : « L'âme humaine du Christ voulait par l'intermédiaire de la volonté de la divinité qui lui était unie d'une manière hypostatique. »

MAXIME : Si on devait dire que la volonté de l'âme provenait de la divinité, on devait dire avec autant de raison, que l'attouchement matériel de ce malade était aussi le fait de la divinité, ce qui est absurde.

PYRRHUS : Tu as raison. Ils en appellent aussi à Athanase, qui dit : « L'esprit (humain) du Seigneur n'est pas le Seigneur lui-même, mais bien sa volonté, ou bien son conseil ou bien son *énergie* pour quelque chose. »

MAXIME : Ces passages prouvent contre toi, car si l'esprit du Christ n'est pas le Seigneur lui-même, le νοῦς n'est évidemment pas *divin*, mais il est uni avec le Seigneur, et par conséquent sa volonté, son conseil, son énergie. Athanase se conforme ici à la manière de parler de Clément d'Alexandrie, pour qui la volonté est synonyme de νοῦς ὀρεκτικός (esprit qui émet un désir), et pour qui βούλησις est synonyme de désir raisonnable : saint Athanase se sert de l'expression ἐνέργεια πρός τι, parce que, dans toutes ses actions divines (c'est-à-dire conformes à sa nature divine), le Seigneur s'est servi de son âme humaine et raisonnable, unie à lui d'une manière hypostatique.

PYRRHUS : Tu as raison, cependant Athanase dit encore : Le Seigneur est né d'une femme, mais sans volontés de la chair, sans calculs humains ; la volonté était celle de la divinité.

1. *Oratio II de Filio, P. G.*, t. XXXVI, col. 103 sq.
2. *Oratio I de Resurrectione, P. G.*, t. XLVI, col. 46 sq.

Maxime : Athanase ne parle pas ici de la volonté du Christ ; il veut dire que l'incarnation s'est produite uniquement en vertu de la volonté divine, sans que la volonté de la chair ou le concours d'un homme aient eu la moindre part à cette incarnation. Du reste, les Pères enseignent, ainsi que la sainte Écriture, que le Seigneur a *voulu* et a opéré, par ses deux natures, notre salut. [198]

Pyrrhus : Prouve-moi cela, je te prie [1].

Maxime : D'après saint Jean, Jésus voulait aller en Galilée, il voulait aller là où il n'était pas [2]. Or il n'y avait évidemment que son humanité qui ne fût pas en Galilée, car, comme Dieu, il était partout ; c'était donc comme homme qu'il voulait aller en Galilée, et par conséquent il a comme homme une volonté. De même, dans saint Jean : Il voulait que ses disciples fussent là où il se trouvait lui-même [3] ; alors aussi, c'était comme homme qu'il manifestait sa volonté, car il ne pouvait être en un lieu particulier que comme homme. Dans saint Jean [4], et dans saint Matthieu [5], Jésus dit : J'ai soif, et il ne voulut pas boire le vin mêlé avec le fiel. Or il n'y a évidemment que les hommes qui puissent ressentir la soif, et c'était aussi se montrer homme que de ne vouloir pas prendre un breuvage amer. La volonté humaine est aussi mise en relief dans saint Jean [6] ; dans saint Marc [7] ; dans la deuxième aux Corinthiens [8] ; dans saint Marc [9] ; dans saint Matthieu [10], et aux Philippiens [11] (et non pas aux Hébreux, comme le dit Maxime). On lit au livre des Psaumes [12] : *Tu n'as pas voulu les sacrifices et les holocaustes, mais tu as choisi mon corps* (tu l'as destiné à la mort)... *Vois, je viens : il est écrit de moi dans le livre que je dois faire ta volonté, et c'est aussi là ce que je veux.* Nul ne met en doute que ce passage concerne le Christ, et, par conséquent, il démontre que le Christ avait comme

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. x, col. 736.
2. Joa., i, 43.
3. Joa., xvii, 24.
4. Joa., xix, 28.
5. Matth., xxvii, 34.
6. Joa., vii, 1.
7. Marc., ix, 29 ; vii, 24.
8. II Cor., xiii, 4.
9. Marc., vi, 48.
10. Matth., xxvi, 17.
11. Philipp., ii, 8.
12. Ps. xxxix, 7, 8.

homme une volonté [1]. D'après Moïse [2], l'homme est formé à l'image de Dieu ; par conséquent la nature humaine doit être libre, de même que la nature divine est libre. Si donc, ainsi qu'ils le prétendent, le Christ n'a pas eu en partage la volonté humaine, il n'a pas pu la guérir, et notre salut est illusoire. D'un autre côté, on voit par saint Luc [3] et par saint Jean [4], que le Christ avait une volonté divine [5].

Pyrrhus : Cela prouve, il est vrai, l'existence de deux volontés naturelles ; mais alors pourquoi le pape Vigile a-t-il accepté l'écrit de Mennas, qui n'enseigne qu'une seule volonté, après qu'on lui eut montré cet écrit dans le cabinet de l'empereur (Justinien) et au sénat ?

Maxime : Je m'étonne que vous, et vos prédécesseurs, vous vous permettiez de mentir, tout patriarches que vous soyez. Sergius disait dans sa lettre à Honorius que Vigile avait eu connaissance de cet écrit, mais il ne dit pas qu'on le lui eût montré ou remis ; et toi, tu dis précisément dans ta lettre au pape Jean qu'on le lui a montré et remis. Auquel faut-il croire ?

Pyrrhus : Mais, dans sa lettre à Sergius, le pape Honorius n'a parlé que d'une seule volonté.

[199] Maxime : Le rédacteur de cette lettre d'Honorius, qui plus tard fut encore chargé, sur l'ordre du pape Jean IV, d'écrire à Constantin, prétend avoir dit, dans cette lettre, simplement ceci : Comme homme, Jésus n'avait qu'une seule volonté (la loi de l'esprit), et non pas la volonté des membres.

Pyrrhus : Mon prédécesseur a entendu cela d'une autre manière.

Maxime : Rien ne m'a tant éloigné de ton prédécesseur que son peu de consistance ; tantôt il approuvait l'expression : une volonté divine du Christ, tantôt : un βουλευτικὸν θέλημα, tantôt : un ὑποστατικόν ou ἐξουσιαστικὸν, tantôt προαιρετικόν, tantôt γνωμικόν, οἰκονομικόν. Par ces documents (l'*ecthèse*), il a occasionné des divisions. (Maxime réfute ensuite l'opinion de Pyrrhus prétendant que Sophrone de Jérusalem a commencé le débat...)

Maxime : Maintenant que l'enquête sur les deux volontés est terminée, nous ferons bien de passer aux deux énergies [6].

Pyrrhus : Puisque la volonté fait partie de la nature, il faut, par

1. Mansi, *op. cit.*, col. 737.
2. Gen., I, 26.
3. Luc, XIII, 34.
4. Joa., V, 21.
5. Mansi, *loc. cit.*, col. 740.
6. Mansi, *op. cit.*, col. 744.

synecdoque, que l'action fasse aussi partie de la nature, et je rétracte tout ce que j'ai dit antérieurement à ce sujet...

MAXIME : J'ai trouvé dans tes écrits que tu n'attribues qu'une seule énergie au Christ envisagé dans tout son être ; or comme tout être du Christ est son hypostase, il est évident que cette énergie unique était hypostatique. Mais dans ce cas, son énergie différerait de celle de son Père et de celle de sa mère : car hypostatiquement parlant, il est différent de l'un et de l'autre [1].

PYRRHUS : Si, à cause de la différence des natures, vous admettez dans le Christ deux énergies, et si l'unité de personne ne vous détermine pas à n'en admettre qu'une seule, vous devez aussi, par suite de la différence essentielle qui existe entre l'âme et le corps, admettre deux énergies dans l'homme, et par conséquent il faudrait admettre dans le Christ trois énergies.

MAXIME : Vos objections contre les attributs des natures (dans le Christ) sont identiques à celles que font les monophysites contre les natures, et les réponses que nous vous faisons sont semblables à celles que les Pères ont faites à ces mêmes monophysites. Vous croyez, comme nous, à l'existence de deux natures dans le Christ, et l'unité de personne ne vous détermine pas à ne croire qu'à une seule nature. Maintenant, si la différence essentielle qui existe entre l'âme et le corps vous paraît impliquer dans l'homme l'existence de deux énergies, vous devez aussi admettre dans l'homme deux natures, et par conséquent trois dans le Christ. Si vous refusez de croire à l'existence de ces trois natures dans le Christ, vous n'avez pas le droit de nous faire un reproche de ce que nous n'acceptons pas trois énergies. En outre ce qui est *un* au point de vue de l'espèce (εἶδος) humaine, n'est pas un par suite de l'union substantielle du corps et de l'âme. La nature humaine est une, parce qu'elle est [200]
commune à toute l'espèce, et non pas parce que le corps et l'âme ne font qu'un. Il en est de même au sujet de l'énergie. Si nous n'attribuons au Christ qu'une énergie humaine, nous nous plaçons dans l'alternative, ou bien d'attribuer cette énergie à la personnalité (hypostase), ou bien de reconnaître dans le Christ trois énergies, puisque dans l'autre cas l'énergie se calculerait d'après la nature [2].

1. Mansi, *op. cit.*, col. 745.

2. Tel est, me semble-t-il, le sens de ce passage difficile. L'ancienne traduction latine de Turrianus est ici tombée dans l'inexactitude.

PYRRHUS : Nestorius dit que les énergies correspondent aux personnes ; par conséquent, la doctrine de deux énergies conduit au nestorianisme.

MAXIME : Je répondrai d'abord que Nestorius, tout en admettant deux personnes, n'a admis qu'une seule volonté. De plus, en admettant, comme vous le dites, que les personnes correspondent aux énergies, il faudrait donc aussi que les énergies correspondissent aux personnes, en sorte qu'à cause des trois personnes, on devrait admettre trois énergies dans la Trinité, ou bien, à cause de l'énergie unique, n'admettre qu'une seule personne... On devrait dire également : puisqu'il y a plusieurs personnes dans l'humanité, il y a aussi plusieurs énergies humaines, tandis qu'en réalité il n'y a qu'une seule énergie humaine (κατ' εἶδος), et les Pères (Grégoire de Nysse) disent : Ce qui a la même substance a aussi la même énergie. En outre, lorsqu'on prétend que les personnes correspondent aux énergies, et qu'on dit en même temps que le Christ a eu plusieurs énergies (Honorius avait énoncé ces deux propositions), on devrait, pour être logique, attribuer au seul Christ plusieurs personnes. De plus, si les personnes correspondaient aux énergies, les énergies disparaissant, les personnes disparaîtraient aussitôt. Or, comme les monothélites veulent qu'on évite de parler d'une ou plusieurs énergies, il en résulterait que, si on les écoutait, on supprimerait le Christ lui-même [1]. Si nous nous considérons nous-mêmes, nous voyons que chacun de nous peut, en même temps, marcher et penser sans que cette simultanéité d'actions fasse de lui deux hommes, et sans qu'il y ait confusion entre ces actions correspondant à ses natures (l'âme et le corps). De même, un glaive que le feu a rendu brûlant aura deux propriétés, il coupera et il brûlera tout à la fois, sans cesser d'être un glaive, et ses deux propriétés demeurent distinctes.

PYRRHUS : Mais il n'y a (dans le Christ) qu'un seul agissant ; par conséquent, il ne doit y avoir qu'une seule action et qu'une seule énergie.

MAXIME : Ce Christ, qui est *un* quant à la personne, est double quant aux natures, par conséquent, quoique un, il a une double action, par conséquent aussi, de la pluralité des énergies on ne
[201] peut conclure à la pluralité des personnes. D'un autre côté, si on veut attribuer l'énergie, non aux natures, mais à la per-

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 748.

sonne, on en viendra aux folies que nous avons déjà signalées. Que dirais-tu si on te faisait cette objection : Le Christ, n'ayant qu'une personne, ne doit avoir non plus qu'une nature ? Enfin, si vous n'acceptez qu'une seule énergie, quelle est-elle ? est-elle divine, humaine, ou ni divine ni humaine ? Si elle est divine, le Christ est simplement Dieu ; si elle est humaine, le Christ n'est qu'un homme, et enfin si elle n'est ni divine ni humaine, le Christ ne sera ni Dieu ni homme.

PYRRHUS : Lorsque nous parlons d'une seule énergie de la divinité et de l'humanité du Christ, nous n'entendons pas dire qu'elle soit une conséquence de la nature, mais bien de l'union présente en lui λόγῳ φύσεως, mais bien τρόπῳ ἑνώσεως (c'est-à-dire que cette énergie unique est le résultat de l'union de la divinité et de l'humanité).

MAXIME : Si, comme vous le dites, le Christ n'a d'énergie que par suite de son ἕνωσις, de l'union des deux natures, il se trouvait donc auparavant sans *énergie*, et c'est par la force qu'il a créé le monde. En outre, comme le Père et le Saint-Esprit ne sont pas unis à la chair d'une manière hypostatique, il en résulte qu'ils sont sans *énergie*, et qu'ils n'ont pas créé le monde. D'un autre côté, l'énergie dont vous parlez doit être créée ou incréée, il n'y a pas de milieu : si elle est créée, elle ne peut s'appliquer qu'à la nature créée du Christ ; dans le cas contraire, elle ne peut s'appliquer qu'à une nature increée ; comment, en effet, l'énergie d'une nature créée pourrait-elle être increée, et *vice versa* ?

PYRRHUS : N'es-tu pas d'accord avec ceux qui attribuent à une unique énergie l'ἀποτέλεσμα (effet) des actions accomplies par le Christ [1] ?

MAXIME : Des actions diverses produisent des effets divers, et non un effet unique. Quoique dans un glaive, devenu brûlant, l'énergie du feu et celle du fer se trouvent unies, l'effet du feu sera toujours de brûler, celui du fer de couper, quoique ces deux effets paraissent unis l'un à l'autre, lorsque le glaive brûlera et coupera du même coup. On ne peut parler d'un effet unique que s'il y a une action unique. Or, comme les actions du Christ sont multiples, vous devez admettre aussi que les effets de ces actions sont multiples ; que si vous vous obstinez à n'admettre qu'un seul effet, vous ne devez admettre aussi qu'une seule

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 749.

action du Christ. Toutefois, nous n'avons pas à parler des actions du Christ ; notre discussion ne roule pas sur ce qui provient du Christ (ἔξω Χριστοῦ), mais bien ce qui est dans le Christ (ἐν Χριστῷ), et du rapport naturel des substances du Christ, c'est-à-dire, si l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ a
[202] nui à l'une de ces deux natures... Du reste, ce n'est pas (ainsi que tu le prétends) à cause des actions (τὸ ἔργον ἀποτέλεσμα) du Christ, mais bien à cause des attributs naturels des natures unies dans le Christ, que tu nous as parlé d'une seule énergie, et que tu as inventé cette fable ridicule. C'est ce que prouvent clairement les *Capitula* de Cyrus que vous avez acceptés, et dans lesquels on enseigne que par une seule énergie le Christ a opéré le divin et l'humain. Cette doctrine est en contradiction avec l'Écriture sainte, avec les saints Pères, et même avec la nature des choses ; car rien ne peut avoir à la fois deux propriétés contradictoires ; ainsi le feu ne peut pas être à la fois chaud et froid. De même, une seule nature ne peut simultanément opérer des miracles, et être soumise à la souffrance [1]. »

PYRRHUS : Néanmoins Cyrille dit que le Christ avait fait preuve d'unique rapprochement des deux énergies, μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐνέργειαν.

MAXIME : Cyrille était bien loin de n'attribuer qu'une seule énergie naturelle φυσικὴ ἐνέργεια à la divinité et à l'humanité, car il enseigne ailleurs qu'aucun être raisonnable ne saurait attribuer une seule et même énergie au créateur et à la créature. Il s'est, au contraire, appliqué à prouver que l'énergie divine était une et la même, qu'elle fût ou ne fût pas unie à l'humanité, de même que l'énergie du feu est une et la même, qu'il soit ou ne soit pas uni au bois. Cyrille n'a donc pas parlé d'une seule énergie des deux natures dans le Christ ; il s'est contenté de dire que l'énergie divine était une et la même, la même dans le Fils fait homme et dans le Père ; il dit que le Christ n'avait pas opéré ses miracles uniquement par un ordre tout-puissant (c'est-à-dire par l'énergie divine qui était en lui), et d'une manière incorporelle ; sans doute, même après son incarnation, le Christ est ὁμοεργὸς au Père agissant d'une manière incorporelle, mais il a aussi coopéré à ses miracles par un attouchement corporel (ἁφή) ; il a donc fait ces miracles par ses deux natures (δι' ἀμφοῖν). La résurrection de la jeune fille et la guérison de la veuve opérées par la parole et un ordre tout-puissant ont comporté un contact corporel. Dans ces circons-

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 751.

tances l'énergie divine n'a pas supprimé l'énergie humaine, mais elle s'en est servie pour se manifester. Étendre la main (lors de la guérison de l'aveugle), mêler de la salive et de la boue, etc., sont du ressort de l'ἐνέργεια de la nature humaine du Christ, et dans ces miracles le Dieu et l'homme ont agi tous deux, Cyrille n'a donc pas [203]
nié les attributs de chaque nature : il a constaté que l'énergie divine et créatrice, de même que l'énergie corporelle du Christ, ξωτικὴ, mise en mouvement par son âme raisonnable, étaient unies inséparablement (ἀσυγχύτως) dans le *Logos* fait chair.

Pyrrhus : Tu as bien démontré que saint Cyrille n'est pas opposé à la doctrine des deux énergies ; qu'il est, au contraire, d'accord avec elle ; mais saint Denys l'Aréopagite parle d'une καινή θεανδρικὴ ἐνέργεια. (nouvelle énergie théandrique).

Maxime : Regardes-tu cette καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια comme quelque chose de nouveau, sous le rapport de la quantité ou sous le rapport de la qualité?

Pyrrhus : Comme quelque chose de nouveau sous le rapport de la quantité.

Maxime : Dans ce cas, il faut admettre dans le Christ une troisième nature théandrique (θεανδρικὴ), car une troisième énergie (et il y en aurait une troisième, si vous la regardez comme existant au point de vue de la quantité) implique une troisième nature, puisque l'idée de nature renferme l'idée d'une activité propre à cette même nature. Si l'expression de saint Denys n'est vraie que sous le rapport de la qualité, elle n'indique pas l'existence d'une énergie unique ; mais elle exprime le nouveau et mystérieux mode des activités humaines (énergies) du Christ, mode qui résulte de l'union mystérieuse et de la *périchorèse* (*se mouvoir avec accord*) des deux natures dans le Christ. Cette expression d'énergie théandrique par le fait même qu'elle énumère les natures, suppose par périphrase (c'est-à-dire d'une manière médiate) qu'il existe deux énergies dans le Christ. En effet, si on fait abstraction de ces deux termes opposés (le divin et l'humain qui sont dans le Christ), il ne reste plus rien. Et, en admettant qu'il n'y ait dans le Christ qu'une seule énergie, la théandrique, le Christ aurait, en tant que Dieu, une autre énergie que celle du Père, car nul ne soutiendra que celle du Père est divine et humaine.

Pyrrhus : Le principe : Ce qui a une même nature a aussi une même énergie (comme les trois personnes dans la Trinité), et ce qui est dissemblable quant à l'énergie dissemblable quant à la

nature, n'a été émis par les Pères qu'à propos de Dieu (de la Trinité) et non à propos de l'économie (de l'incarnation).

Maxime : Par conséquent, d'après vous, on ne devrait plus se servir à l'égard du Fils, après l'Incarnation, de la même théologie qu'à l'égard du Père ; il n'aurait pas la même substance que le Père et les passages de la Bible qui attribuent au Fils la même énergie qu'au Père seraient erronés. Nous savons, cependant, que le gouvernement constant du monde est une œuvre non seulement du Père, et de l'Esprit, mais aussi du Fils ; d'où il résulte que le Fils a, même après l'Incarnation, la même énergie que le Père.

Pyrrhus : Lorsque nous parlons d'une seule énergie, nous n'entendons pas supprimer l'activité humaine du Christ, mais vis-à-vis de l'énergie divine cette action humaine ne peut consister qu'en la
[204] *souffrance.*

Maxime : On n'arrive pas à une conclusion certaine par pure antithèse et par pure négation ; s'il en était ainsi, il faudrait dire que la nature humaine est mauvaise, puisque la nature divine est bonne ; de même on ne peut dire que l'énergie humaine est une souffrance, par opposition à l'énergie divine. Aussi les Pères ne disent-ils pas seulement que l'action humaine du Christ a été une souffrance, ils ajoutent que cette action a été une puissance, δύναμις, une énergie, ἐνέργεια, une force, κίνησις, et cela non pas par antithèse avec l'activité divine, mais parce que tel a été le caractère imprimé par le créateur à cette activité humaine. En effet, en tant qu'elle se conserve elle-même, elle s'appelle puissance, δύναμις ; en tant qu'elle est commune à tous les autres êtres de la même espèce (ἐν πᾶσι τοῖς ὁμοειδέσιν), elle est une énergie, ἐνέργεια, etc... Et de même, lorsque les Pères ont donné le nom de souffrance à l'activité humaine, ils ne l'ont pas fait par opposition à l'activité divine, mais seulement en ayant égard aux conditions faites par le Créateur à l'activité humaine. Lorsque Léon (le pape) dit : *agit utraque forma*, etc., il ne fait au fond que répéter ce qui est écrit ailleurs : *et après qu'il eut jeûné quarante jours, il eut faim*. Le Christ a eu soin, en effet, que ses natures fissent ce qui leur était propre au moment où il le voulait.

Pyrrhus : Tu as très bien prouvé qu'il ne faut pas parler d'une seule énergie, de quelque manière que ce soit, mais pardonne-moi et pardonne à mes prédécesseurs, nous n'avons agi que par manque de réflexion. Sois respectueux pour la mémoire de mes prédécesseurs.

Maxime : On doit anathématiser l'erreur, mais se taire sur les personnes.

Pyrrhus : A ce compte, je devrais condamner Sergius et mon propre synode patriarcal.

Maxime : Ce n'était pas un synode régulier.

Pyrrhus : Si cette condamnation est nécessaire, je la prononcerait, mais auparavant je veux visiter les tombeaux des Apôtres et le pape, et je remettrai à ce dernier un écrit sur mes erreurs.

Ainsi se termina cette discussion à la suite de laquelle on dit que Maxime se réconcilia avec le gouverneur Grégoire, et se rendit bientôt après à Rome avec Pyrrhus, où celui-ci abjura son erreur et se réconcilia avec l'Église [1].

1. La discussion de l'abbé Maxime avec Pyrrhus eut cet avantage de se passer non entre orateurs, mais entre érudits. De là d'utiles précisions. Depuis le début de la question monothélite on était excédé d'entendre citer à tout propos et hors de propos un passage de pseudo-Denys, passage dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises, et dans lequel il était question d'un seul mode d'opérations humano-divin, καινὴ καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια, à quoi les hérétiques avaient pris l'habitude d'ajouter un mot très court, mais de l'ajouter enfin, et c'était le mot μία. L'insertion était injuste et, de plus, elle était maladroite. Maxime le montra par le contexte de ce qui précédait immédiatement dans Denys la phrase toujours citée. Denys disait donc que le Christ « n'opère pas les choses divines à la façon de Dieu, car il n'était pas simplement Dieu ; mais il opérait le divin avec sa nature, étant Dieu par nature, et, en même temps, avec le corps qui lui était uni hypostatiquement. De même, il n'accomplissait pas les choses humaines à la façon des hommes, n'étant pas un homme ordinaire, mais il les accomplissait avec sa nature humaine, étant homme par nature et, en même temps, sous l'autorité de Dieu. » On ne pouvait distinguer plus clairement l'activité divine de l'activité humaine, aussi devenait-il impossible de faire dire à Denys, dans ce qui suivait ce passage, autre chose que le mot « humano-divine » sinon l'union combinée des deux dans l'unique personne. Maxime, qui avait fait cette observation (*Epist. ad Nicandrum*, *P. G.*, t. xci, col. 101), n'était pas homme à prendre de court et à désarçonner, aussi, dans le colloque public, revint-il sur le passage en question pour démontrer, et de façon à n'y plus revenir, que Denys a songé à un mode d'opérations nouveau, non par la quantité ou par le nombre, mais par la qualité seule et par la nature humaine. Achevant sa pensée, il disait à Pyrrhus que le mode d'opération de la nature humaine devint nouveau par suite de son union hypostatique avec le Logos et par le fait de la compénétration des deux natures qui en résulte ; mais s'il s'était produit un mode d'opération absolument nouveau, il faudrait qu'une nouvelle nature ait été prise et que l'intégrité de la nature divine et de la nature humaine eût été délaissée. *P. G.*, t. xci, col. 345.

Depuis que, dans la polémique arienne, saint Athanase avait introduit l'érudition patristique, en faisant usage comme d'un lieu théologique, on ne

pouvait plus se dispenser de recourir à cet argument. Saint Maxime n'en devait pas être embarrassé ; car, en admettant qu'il n'eût pas lu tous les auteurs dont il se réclame, il est permis de penser qu'il ne manquait pas de bons mémoires dans lesquels les citations lui étaient fournies en bon ordre et à foison. A propos de la dualité des volontés dans le Christ, il n'a que l'embarras du choix. Il rappelle qu'à propos des paroles de saint Matthieu, XXVI, 39 : « Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne... » saint Athanase, *De incarnatione* et *Contra Arianos*, c. XXI, écrit : « Ici le Sauveur montre deux volontés (δύο θελήματα), la volonté humaine tremble de faiblesse devant la mort, tandis que la volonté divine est prête. » Saint Grégoire de Nazianze atteste la même chose, *Orat.*, XXX, n. 12, ainsi que saint Grégoire de Nysse dans son premier discours pour Pâques et enfin saint Jean Chrysostome, *Homil.*, VII, 6, *De consubst. contr. Anomœos*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 766, dit : « Si les paroles de saint Matthieu doivent s'entendre de la divinité, il en résulte une contradiction et il s'ensuit une conséquence absurde ; mais si ces paroles sont prononcées par rapport à la chair, elles sont conformes à la raison et on ne peut rien y blâmer. Car ce n'est pas une honte pour la chair de redouter la mort, cette crainte lui est naturelle, et le Sauveur, pour la confusion des hérétiques, a montré en sa personne tout ce qui appartient à la nature, le péché seul excepté. » Saint Cyrille d'Alexandrie dit aussi, *Thesaur.*, ass. XXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 397 : « Ce n'est pas en tant que Dieu et *Logos* que le Christ a redouté la mort, mais il voulait pousser jusqu'à ses limites extérieures le mystère de l'Incarnation. Telle était, en effet, la volonté du Père. Mais il porte en lui quelque chose qui redoute la mort, autant que la chair, de sa nature, fuit la mort. » Cette dernière citation a d'autant plus de prix que, seul parmi les Pères, Cyrille d'Alexandrie parle du mode d'opération du Christ comme d'un mode unique, μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐνέργειαν, et l'appelle mode d'opération résultant des deux natures, parent des deux et manifesté par le Christ notre Seigneur. Saint Cyrille lui-même ne parle pas d'une unité physique du mode d'opérations, mais d'une union des deux modes d'opérations, dont il marque la différence par l'addition δι' ἀμφοῖν, c'est-à-dire produit par le Logos et par la nature humaine. « Le mode unique d'opérations parentes produit par les deux natures est donc le mode qui désigne l'union des deux natures et le mode d'opérations de nature différente ; car ce mode se rapporte aux deux parties par lesquelles et dans lesquelles existait l'unique *Logos* fait homme, et il est produit par les deux, grâce à la volonté efficace de Dieu (le *Logos*) et à la coopération du saint corps du Christ. » Saint Cyrille, *In Johann.*, III, 5, l. II, c. I, *P. G.*, t. LXXIII, col. 244 sq. Cf. Maxime, *Epist. ad Nicandr.*, *P. G.*, t. XCI, col. 104.

Pour la dualité des modes d'opérations dans le Christ, Maxime n'est pas plus embarrassé de faire comparaître les Pères. Il allègue l'autorité de saint Ambroise, *Ad Gratianum*, l. II, c. IV, de saint Léon, dans *Epistula dogmatica*, enfin de saint Cyrille lui-même, *Thesaur.*, ass. XXXII, *P. G.*, t. LXXV, col. 453 : « Si nous n'admettons pas un mode d'opération de Dieu et de la créature, c'est pour ne pas élever la créature jusqu'à Dieu et rabaisser les avantages de l'essence divine. Car le mode d'opération et la force de cette dernière sont de ceux auxquels cette essence est exclusivement propre. »

Si, des preuves d'autorité on passe aux preuves rationelles, on voit que le dyothélisme s'appuie sur la doctrine de l'intégrité des deux natures dans le

Christ : « Comment, argumente Maxime, comment le *Logos* devenu homme serait-il un homme parfait s'il n'avait pas la volonté physique humaine ? Par le fait que celle-ci, par suite de l'union avec Dieu, a été divinisée, de même que dans la nature entière de la chair animée par une âme raisonnable il n'a rien exclu de ce qui appartenait à l'essence de l'homme, de même le fer ne perd rien de sa nature quoique toute sa masse s'unisse au feu. » *P. G.*, t. XCI, col. 189. « Il reçoit les propriétés du feu parce que par cette union il devient comme du feu ; il garde cependant aussi sa pesanteur, il coupe et ne perd rien de sa nature ni de son énergie naturelle ; quoiqu'il soit uni au feu jusqu'à ne former qu'un seul corps et qu'il opère dans un état impossible à séparer ce qui correspond à sa nature (couper, par exemple), comme ce qui lui advient par suite de son union (brûler). » « Ce qui, dit-il ailleurs, a naturellement la raison en partage a aussi la volonté. Si, comme tout homme, il avait une volonté naturelle, il voulait bien aussi avoir tout ce que, en tant que Dieu, il avait donné d'essentiel à la nature humaine lors de la création. Il n'est pas venu en effet pour enlever son caractère à la nature qu'il avait créée comme Dieu et comme *Logos* ; il est venu pour diviniser tout à fait et absolument la nature qu'il s'était unie hypostatiquement sous le bon plaisir du Père et sous la coopération du Saint-Esprit, avec tout ce qui lui appartient essentiellement à l'exception du péché. Conformément à sa nature, il a donc voulu, en tant que Dieu, tout ce qui était divin par nature et du Père avec lequel il a une seule volonté, et de même il voulait naturellement comme homme tout ce qui était humain et n'était point opposé à la volonté du Père, étant donné qu'il veut écarter toute illusion de son incarnation. Rien de ce qui est naturel, pas même la nature, ne peut être opposé à l'auteur de la nature. » *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum*, *P. G.*, t. XCI, col. 77.

Le Christ possédant une volonté naturelle humaine et divine a dû connaître, en conséquence, un double mode d'opérations. Nous avons dit que la nature humaine du Christ désirait spontanément ce qui était avantageux et redoutait ce qui était fâcheux à cette nature ; de plus elle possédait une forme d'activité correspondante à ces mouvements instinctifs ; ceci est également vrai de la nature divine. Le mode d'opération de la nature humaine n'était pas, dans le Christ, séparé de la nature divine ou indépendant de la personne du *Logos*. Cependant, ainsi que l'explique l'abbé Maxime à Pyrrhus, les modes d'opérations se compénétraient sans mélange (*P. G.*, t. XCI, col. 297) et celui de la nature humaine, en particulier, agissait dans le Christ sous la dépendance du *Logos* et était librement produit par lui comme par un principe personnel. « De même qu'il avait réellement faim et réellement soif, dit Maxime, de même il n'avait pas faim et soif de la même manière que nous, mais d'une manière plus parfaite. Et pour parler d'une façon moins particulière : ce qui était naturel dans le Christ avait en même temps chez lui un caractère surnaturel afin que la nature fût aussi bien reconnue à son mode d'opération que l'abaissement volontaire de Dieu à sa façon d'agir. » A ce propos, saint Maxime distingue une double espèce de passions et d'affections, celles qui sont le châtiment du péché et celles qui ne sont que faiblesse. Parmi les premières il range la mort, parmi les deuxièmes la crainte de la mort. Le Sauveur a pris essentiellement les premières, il les a prises inséparablement de sa nature humaine, quoique librement, afin d'opérer par cette libre acceptation notre salut ; pour les autres,

il les a prises par un amour spécial et par un abaissement volontaire, afin de détruire celles qui chez nous se montrent d'une façon désordonnée et de nous en affranchir. *P. G.*, t. XCI, col. 237. S'il en est ainsi, il résulte que la nature humaine ne pouvait se montrer en contradiction avec Dieu ; que les mouvements de la nature n'impliquaient aucun caractère démesuré, aucun désordre ; que dans le Christ enfin, ni le péché, ni aucun désir contradictoire de l'esprit et de la chair ne pouvaient trouver place dans la nature humaine. « Le Seigneur ne montre pas ainsi qu'il n'a pas eu de volonté humaine naturelle, mais qu'il n'a eu, quant à la chair, aucun mouvement naturel des membres et, quant à l'esprit, aucun mouvement en contradiction avec la volonté divine ou en désaccord avec la raison connue, ce qui est le cas chez nous. » *P. G.*, t. XCI, col. 241.

La distinction essentielle de la nature humaine parmi tous les êtres sensibles se trouve dans la raison et la liberté de la volonté. Cette distinction ne peut être abolie ni amoindrie en quelque façon dans la personne du Christ, car si, d'après un principe universellement admis, cela seul a été guéri qui a été pris par le Sauveur, notre volonté, coupable d'avoir transgressé les commandements de Dieu, a besoin de guérison, laquelle ne pourrait se produire si la volonté libre n'avait pas été prise avec la raison et les deux principes essentiels d'activité. Maxime, *Epist. ad Stephanum Dorensem*, *P. G.*, t. XCI, col. 156. Schwane, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 601, nous paraît avoir exposé avec toute la clarté désirable ce sujet qui ne laisse plus d'être obscur. Avec la volonté libre qui devait être l'attribut propre de la nature humaine du Sauveur, faut-il aussi attribuer à la nature humaine un vouloir actuel libre, ou bien celui-ci appartient-il à la personne ? La volonté humaine libre avait manifestement le choix entre deux objets différents, entre la marche et le repos, entre manger et jeûner, etc. Cependant, à cause de l'unité de la personne dans le Christ, il n'y a chez lui qu'un être qui voit et qui choisit. Celui à qui appartient le choix et qui, au lieu de se reposer, se mettait en route pour Jérusalem était la seule personne du *Logos* fait homme et il avait pris cette décision avec et dans la nature humaine. Ainsi en est-il encore du choix entre tel et tel genre de mort, comme, en général, de tous les objets de la libre volonté de l'homme. Cette dernière ne s'est jamais montrée toute seule, mais toute décision libre était prise par le *Logos* en sa qualité de principe personnel dominant dans une union mystérieuse avec la libre volonté humaine. C'est donc à la volonté libre qu'il faut assigner l'adoption actuelle d'une décision libre et la détermination spontanée (αὐθαίρετος ὁρμή). Saint Maxime appelle celle-ci θέλημα γνωμικὸς et il ne veut pas l'attribuer au Christ. *P. G.*, t. XCI, col. 192, cf. col. 53. « La volonté physique est, dit-il, d'après sa vraie définition, une faculté qui désire ce qui convient à la nature... » mais celle-ci, la volonté gnomique, est la résolution spontanément choisie qui peut se prononcer dans l'un ou l'autre sens et dont le rôle est de caractériser, non la nature, mais la personne. En un autre passage, *P. G.*, t. XCI, col. 48, il compare la volonté physique et le pouvoir de parler (τὸ πεφυκέναι λαλεῖν) et la volonté « gnomique » avec l'acte de parler de telle ou telle façon qui dépend d'une libre décision de la volonté (γνώμη) et qui détermine l'hypostase ou la personne. Ainsi le pouvoir de vouloir et l'exercice actuel de la volonté dans un sens déterminé ne sont pas identiques, l'un appartient à la nature, l'autre à la décision de celui qui veut (τῆς τοῦ θέλοντος βουλῆς). Le *Logos* devenu homme avait donc comme homme le pouvoir de vouloir, mais un pou-

304. Conciles africains et romains pour la condamnation du monothélisme.

Le biographe de saint Maxime rapporte que, sur les exhortations [205]
et les conseils de ce saint homme, les évêques de l'Afrique et des îles voisines tinrent des conciles pour condamner le monothélisme [1]. Il dit encore, que ces conciles se tinrent en même temps qu'un concile romain réuni par le pape ; mais comme les conciles africains eurent lieu dans la quatrième indiction, c'est-à-dire en 646, nous ne connaissons pour cette année aucun concile romain [2]. Nous possédons de

voir mis en branle et formé par la volonté divine. Car sa volonté, dit saint Grégoire de Nazianze, n'était en aucun point opposée à celle de Dieu, mais divinisée en tout. *P. G.*, t. XCI, col. 292. Saint Maxime emploie le mot θεωθέν auquel il se peut qu'il donne une interprétation impliquant une relation de l'humain au divin tout en lui opposant également la dualité des volontés, de même que le mot *humano-divin* dans Denys ; mais ceci nous écarterait du sujet. Ce qui n'est pas douteux, c'est que « la volonté gnomique est chez saint Maxime quelque chose de distinct de la volonté libre arbitre (ἐξουσια) qui, à plusieurs reprises, est marqué comme l'attribut essentiel de la nature humaine. La volonté gnomique est la décision de la volonté une fois arrêtée et, comme telle, une manifestation de la personne en tant que *principium quod* et un effet de la volonté, mais non plus de la volonté elle-même. L'expression volonté gnomique avait été imaginée par les monothélites pour pouvoir soutenir de cette façon l'unité de la volonté. Mais saint Maxime leur montre qu'on ne peut l'attribuer ni au *Logos* ni à la nature humaine et que, par conséquent, on ne pouvait pas davantage parler d'une ou de deux volontés gnomiques, mais seulement de deux volontés physiques. » (H. L.)

1. Le zèle des évêques africains une fois enflammé, l'abbé Maxime eut vite fait d'obtenir des résolutions et des actes. L'épiscopat de cette province se composait alors d'hommes attachés à la foi, mais peu instruits et connaissant mal la situation des partis. La défaite de Pyrrhus les avait comblés de satisfaction, parce qu'ils ne doutaient plus désormais de la soumission du patriarche Paul et de la fin prochaine des luttes religieuses. Entraînés par Maxime qui voulait engager la situation et croyait peu à la durée de l'enthousiasme, les évêques de Numidie, de Byzacène et de Maurétanie, se réunirent en 646, au commencement de l'année, en trois conciles provinciaux. Dans la Proconsulaire, où le siège de Carthage se trouvait alors vacant, il fallut un peu plus de temps pour convoquer le concile ; pourtant, avant même qu'on eût pourvu à l'élection du nouveau métropolitain, l'assemblée se réunit et s'associa par ses résolutions aux décisions générales de l'épiscopat africain. (H. L.)

2. C'est ce que dit, lors du synode de Latran en 649, le *primicerius* Théo-

ces synodes africains trois lettres synodales, plus une quatrième lettre de Victor, archevêque de Carthage, qui se trouve parmi les actes du concile de Latran tenu en 649. Le premier de ces documents est un mémoire collectif adressé au pape Théodore par les provinces ecclésiastiques de Numidie, de Byzacène et de Maurétanie ; il avait été décrété dans l'assemblée générale des députés de toutes les provinces, et les trois métropolitains (*primarum sedium episcopi*) Columbus de Numidie, Étienne de Byzacène et Reparatus de Maurétanie, l'avaient rédigé au nom des autres. La Proconsulaire, avec le siège supérieur de Carthage, n'est pas nommée dans cette pièce, parce que Fortunatus de Carthage était lui-même monothélite et n'avait pas encore été déposé ; du moins son successeur Victor n'avait pas encore été élu. Nous aurons à parler de ce Fortunatus en écrivant l'histoire du VIe concile œcuménique [1].

Après avoir reconnu explicitement la primauté de Rome, les évêques africains disaient : « La nouveauté qui s'est élevée à Constantinople nous est connue. Jusqu'ici nous nous sommes tus, pensant que l'ivraie avait déjà été arrachée par le Siège apostolique ; mais ayant appris qu'elle gagnait au contraire du terrain autour d'elle, et ayant lu la rétractation de Pyrrhus, ancien évêque de Constantinople, nous avons cru nécessaire d'écrire à Paul, évêque actuel de Constantinople, pour le supplier avec larmes d'abandonner en ce qui le regarde et de faire abandonner par son Église les nouvelles erreurs que venait de condamner Pyrrhus lui-même, après avoir été un des premiers à leur donner naissance, et de faire enlever les exemplaires de l'*ecthèse* placardés en public au grand scandale du
[206] peuple... Toutefois, comme l'Afrique a été à Constantinople, sur des rapports malveillants, l'objet de quelque soupçon, nous vous avons d'abord envoyé la lettre adressée à Paul, et nous vous demandons de la faire parvenir à Constantinople par l'intermédiaire de vos apocrisiaires. Si Paul s'obstine dans son erreur, le Saint-Siège délivrera un corps sain de ce membre gâté. Comme nous avons tenu des conciles particuliers dans les diverses provinces, nous voulions vous envoyer une *plena legatio* ; mais les circonstances ne nous l'ayant pas permis, les députés des diverses provinces

phylacte, dans la courte remarque qu'il fit avant la lecture des lettres des synodes africains. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 918 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 731. C'est ce qui résulte aussi de la lettre de Victor de Carthage.

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 646, 13.

de l'Afrique ont pris la résolution de vous envoyer le présent mémoire [1]. »

La seconde lettre synodale africaine est écrite par Étienne de la province de Byzacène, et signée par quarante-deux de ses suffragants [2]; elle est adressée à l'empereur Constant II; après avoir vanté sa sollicitude pour l'Église, et son zèle pour l'orthodoxie, elle requiert de lui au nom de tous les évêques d'Afrique, de faire cesser le scandale des nouvelles erreurs, et de forcer Paul de Constantinople à rester fidèle à la doctrine orthodoxe. Eux-mêmes avaient écrit à Paul, et chargé celui qui devait lui remettre la lettre d'en donner une copie à l'empereur [3].

On sera peut-être surpris de voir que cette lettre, signée des évêques de la Byzacène, est cependant adressée à l'empereur au nom des *cuncti vestræ Africæ sacerdotes*. Peut-être que, rédigée dans un concile provincial de la Byzacène, elle aura été approuvée par les autres évêques d'Afrique. C'est ce qu'on peut dire aussi au sujet du troisième document : la lettre à Paul de Constantinople, qui, n'ayant été signée que par soixante-huit évêques de la Proconsulaire pendant la vacance du siège de Carthage), fut cependant donnée par les évêques de la Byzacène, comme leur lettre propre, et regardée ensuite comme une lettre de toute l'Église d'Afrique [4].

Dans la lettre synodale à Paul de Constantinople, il est dit que les apôtres n'avaient annoncé qu'une seule doctrine, celle du Christ; mais que l'homme ennemi avait semé l'ivraie, c'est-à-dire les hérésies. A Constantinople avait été publié un document dangereux, en contradiction avec la doctrine des Pères et des conciles, et on ne s'expliquait pas pourquoi l'évêque Paul ne l'avait pas immédiatement anéanti. Les auteurs de la lettre synodale condamnaient de la [207] manière la plus explicite les nouvelles doctrines prêchées depuis

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 919 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 734.

2. Soixante-neuf évêques de la Proconsulaire signèrent également cette lettre ; nous ne connaissons point le nombre des prélats qui représentèrent les Églises de Numidie et de Maurétanie. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, col. 926 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 738.

4. Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, 1re édit., t. XVIII, p. 810, se trompe à mon avis, de deux manières, lorsqu'il dit que la lettre des évêques de Byzacène à Paul est perdue, et que nous avons au contraire celle de Probus, primat de l'Afrique proconsulaire. Probus n'était pas primat ou évêque de Carthage, il était évêque de Tatia Montanensis, et il souscrivit la lettre, non pas *primo*, mais *secundo loco*. Celui qui signa la lettre le premier n'était pas non plus évêque de Carthage, c'était Gubosus, évêque de Puppita.

Sergius, et assuraient qu'avec le secours de Dieu ils conserveraient intactes les vérités annoncées par les saints Pères et professées par l'Église universelle, à savoir, le Fils unique de Dieu notre Seigneur Jésus-Christ a réellement pris une chair humaine avec une âme raisonnable, sans perdre pour cela sa divinité, ou sans qu'elle éprouvât quelque diminution. Il est véritablement et en même temps Dieu et homme ; comme Dieu il a une nature divine, et de même une volonté et une opération divines ; comme homme il a aussi la nature, la volonté et l'*operatio* véritables de l'homme, toutefois sans le péché et sans la concupiscence, en sorte qu'il y avait dans le Christ deux natures et deux volontés naturelles, ainsi que l'avait constamment enseigné l'Église catholique. Pour prouver ce dernier point, on cite des passages de saint Ambroise et de saint Augustin [1].

Enfin la quatrième lettre, un peu plus récente que les précédentes, fut écrite au pape Théodore par Victor, évêque de Carthage. L'évêque annonce son élévation sur le siège de Carthage le 16 juillet de la quatrième indiction (646). Il passe ensuite à l'affaire des monothélites, proteste de sa foi aux deux volontés et aux deux opérations, prie le pape d'extirper la nouvelle hérésie et termine en disant qu'il n'a pas écrit à Paul de Constantinople, parce que des calomniateurs avaient mis à Constantinople l'Afrique en suspicion, et prétendu que ce pays avait commis une grande injustice. Victor demandait au pape de faire remettre en mains propres à Paul, par ses *responsarii*, la lettre synodale [2].

Le *Libellus synodicus* parle aussi de conciles africains, et en particulier de conciles des provinces de Byzacène, de Numidie, de Maurétanie et de Proconsulaire [3]. Mais non seulement il confond les noms des métropolitains, il suppose en outre, par erreur, que Pyrrhus et Cyrus avaient été dans ce synode anathématisés en même temps que Sergius, tandis que les lettres synodales analysées plus haut prouvent au contraire que Pyrrhus reçut des louanges, et que les

1. Ces mêmes passages ont été cités plus tard par le pape Agathon et le VIe concile œcuménique.

2. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 943 ; Hardouin, *Coll. concil.*, col. 754.

3. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 607 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. v, p. 1535 sq. Dans la suscription de ces quatre premiers synodes, on trouve par erreur *Constantinopolitana*, au lieu de *Byzacena* dans Hardouin, *Coll. concil.*, qui est ordinairement plus exact.

évêques africains ignoraient complètement qu'il fût retourné à [208]
l'hérésie.

Ce fut à Ravenne, quelque temps après, que Pyrrhus revint en effet à ses erreurs, ce qui détermina le pape Théodore à réunir les évêques et les clercs dans une sorte de synode, célébré dans l'église de Saint-Pierre ; le pape prit sur le tombeau de saint Pierre quelques gouttes du précieux sang extraites du calice, les mêla avec de l'encre, et il en signa la condamnation de Pyrrhus [1].

Dans la lettre de Victor comme dans le mémoire collectif des évêques d'Afrique, on parle des soupçons qui pèsent sur l'Afrique. C'est évidemment une allusion au soulèvement du gouverneur impérial Grégoire, qui, en 646, se révolta en Afrique, et prit le titre d'empereur ; mais dès l'année suivante il fut réduit par les Sarrasins [2]. Victor et les autres évêques africains prétendaient, ou bien qu'eux-mêmes et leur clergé n'avaient eu aucune part à la révolte de Grégoire, ou bien que leurs assemblées et leurs lettres avaient précédé ce soulèvement, et, par conséquent, que tous les bruits fâcheux répandus à Constantinople sur une prétendue révolte de l'Afrique étaient complètement faux.

305. Paul de Constantinople écrit au pape Théodore.

Conformément au désir des Africains, le pape Théodore exhorta Paul de Constantinople à se rallier à l'orthodoxie ; nous n'avons plus la réponse de Paul. Le patriarche, dans ses lettres au pape, vante son humilité, déclare qu'il ne répondra pas à un langage hautain par un langage non moins hautain, et continue ainsi : « Vos aprocrisiaires ont eu avec nous pendant longtemps des contestations, nous ont engagé à donner des éclaircissements sur la doctrine d'une seule volonté du Christ, et à vous envoyer ces déclarations... Voici présentement quelle est notre opinion... Nous, c'est-à-dire la δικαιοδοσία (le jugement) et le synode de notre Église, nous reconnaissons

1. Théophane, éd. Bonn, t. I, p. 509 ; *Libellus synod.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 610 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1537.

2. Théophane, *Chronographia*, éd. Bonn, t. I, p. 525, dit que ce soulèvement eut lieu en 638, ce qui correspond à l'année 646 de l'ère de Denys. [Cf. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8, Paris, 1897, p. 557-559. (H. L.)]

un seul Fils et Seigneur complet dans sa divinité et complet dans son humanité, une seule personne, une hypostase constituée, c'est-à-dire, ayant deux natures après l'union, et nous reconnaissons la
[209] différence des natures d'après leurs attributs. Dans un seul Christ se trouvent les deux natures, et elles restent à l'intérieur des limites de la substance, même pendant que dure le lien ineffable de l'union hypostatique. Le *Logos* resta ce qu'il était, et devint ce qu'il n'était pas. Aussi disons-nous que toute énergie, soit divine soit humaine, provient d'un seul et même Dieu *Logos* fait homme et s'y rattache. On évite de cette manière toute division et on n'enseigne aucun mélange... Nous reconnaissons que le Dieu *Logos* fait homme a opéré les miracles et a souffert dans sa chair volontairement à cause de nous ; aussi dit-on : *Dieu a souffert et le Fils de l'homme est descendu du ciel* par suite de l'indivisible union dans l'hypostase. Nous ne reconnaissons qu'*une seule volonté de Notre-Seigneur*, pour n'être pas obligés d'attribuer à une seule personne un conflit ou une divergence dans ses volontés, ou pour ne pas être obligé d'admettre deux voulants. Nous n'avons pas pour but de mêler les deux natures, ni de détruire l'une d'elles, mais simplement de signifier que le corps (σὰρξ), animé d'une âme raisonnable, a été comme enrichi par cette union intime avec le divin, et s'est approprié (ἐκέκτητο) la volonté divine du *Logos* uni avec lui, et se laisse conduire et mouvoir par elle : car il n'est, aucun moment, séparée d'elle, et il n'accomplit jamais son action naturelle sous le coup de sa propre impulsion et en opposition avec le *Logos* uni hypostatiquement à elle ; mais ce corps (σὰρξ) se meut quand et comme le *Logos* le veut. Nous n'avons garde de soutenir que l'humanité du Christ s'est mue sous le coup d'une nécessité physique, ainsi que paraîtraient le faire supposer les paroles du Christ à Pierre dans saint Jean [1] ; il est vrai que le Christ a parlé en face de la douleur de la même manière que Pierre. » En terminant, Paul cherche à donner une explication tout à fait particulière de ce texte de saint Jean : « Je ne suis point venu pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de celui qui m'a envoyé, » et il en appelle à l'autorité de Grégoire de Nysse, d'Athanase, de Cyrille, de Sergius et d'Honorius [2].

Cette lettre décida le pape Théodore à prononcer la déposition

1. Joa., xxi, 18.

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. x, col. 1019 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 815.

de Paul [1]. A cette même époque, il nomma Étienne évêque de Dor, [210] en Palestine (que Sophrone avait quelques années auparavant envoyé à Rome comme son ambassadeur), son vicaire apostolique en Palestine, pour déposer, s'ils s'obstinaient dans leurs erreurs, les évêques monothélites installés par le patriarche Sergius [2]. Maxime continua à combattre le monothélisme [3]; par contre, Paul tira vengeance des apocrisiaires du pape à Constantinople et décida l'empereur Constant II à publier, en 648, le *Type* [4].

306. Le type.

Ce décret dogmatique d'origine impériale nous est parvenu dans les actes du concile de Latran, de l'année 649, sans titre ni suscription ; mais comme les anciens lui donnent, ainsi que le concile, l'appellation de τύπος ou τύπος περὶ πίστεως, il est certain qu'il a dû être publié sous ce titre. En voici la teneur : « Nous sommes accoutumés à faire ou à préparer tout ce qui peut être utile au bien-être de notre empire chrétien, et en particulier tout ce qui concerne l'intégrité et la pureté de la foi, d'où découle tout notre bonheur ; aussi avons-nous remarqué que notre peuple orthodoxe se trouvait dans de grands troubles, parce que, au sujet de l'économie de Dieu (c'est-à-dire de l'Incarnation), les uns ne professaient et ne reconnaissaient qu'une seule volonté, disant que le Christ, un et le même, opérait le divin et l'humain [5], tandis que les autres enseignent et professent deux volontés et deux énergies. Les premiers soutiennent que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est qu'une seule personne en deux natures non mêlées ni séparées, et qu'il veut et opère en

1. Mansi, *op. cit.*, col. 878 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 699.

2. C'est ce que nous apprend une lettre écrite plus tard par Étienne, évêque de Dor. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 891 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 711.

3. Voy. les fragments de sa lettre à Pierre dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 690.

4. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 879, 1030 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 699, 833. Sur la question de chronologie, voyez Pagi, *Critica*, ad ann. 648, n. 2.

5. Le monothélisme est ici très injustement confondu avec ce principe, qui est tout à fait orthodoxe : le Christ, un et le même, opère le divin et l'humain ; ce que les orthodoxes ont constamment enseigné.

même temps le divin et l'humain. Les autres disent : Comme dans une seule et même personne, deux natures se trouvent unies sans division, la différence de ces natures subsiste et, suivant les attributs de ces natures (προσφυῶς), un seul et même Christ opère le
[211] divin et l'humain... Nous avons pensé qu'avec le secours de Dieu, notre devoir était d'éteindre la flamme de la division, et de ne pas permettre que les âmes se perdent plus longtemps par là. Nous déclarons donc à nos sujets orthodoxes, que dès maintenant il ne leur est plus permis de disputer ou de se quereller entre eux à propos des expressions une seule volonté ou énergie, et deux énergies et volontés. Nous n'entendons, par la présente ordonnance, porter aucune atteinte aux pieux enseignements des saints Pères sur l'incarnation du dieu *Logos ;* nous voulons simplement que tout débat au sujet de la présente question cesse, et que l'on se conforme aux saintes Écritures et aux traditions des cinq conciles œcuméniques, ainsi qu'aux expressions et aux propositions des Pères, sans y rien retrancher, rien ajouter, et sans les expliquer dans un sens détourné. On doit s'appliquer à conserver la doctrine (σχῆμα) reçue avant toutes ces discussions. On ne devra donc blâmer ni accuser qui que ce soit, pour avoir auparavant enseigné une volonté ou énergie, ou bien deux volontés ou énergies... Pour achever l'union et la réconciliation des Églises, et pour enlever tout prétexte aux discussions, nous ordonnons que les documents (l'*ecthèse*) ayant trait aux présentes discussions, et affichés depuis longtemps dans le *narthex* de la grande église de notre résidence, soient enlevés. Quiconque osera contrevenir à la présente ordonnance aura d'abord à répondre de sa désobéissance devant le terrible jugement de Dieu, et, en outre, il aura à supporter la peine infligée à ceux qui méprisent les ordres de l'empereur. Si c'est un évêque ou un clerc, il sera déposé ; si c'est un moine, il sera excommunié et chassé de sa résidence, c'est-à-dire de son monastère ; si c'est un employé civil ou militaire, il perdra sa place ou sa dignité ; si c'est un particulier de distinction, il sera puni dans ses biens ; si enfin c'est un particulier d'une condition inférieure, il sera battu et envoyé dans un exil perpétuel [1].

De même que Sergius avait composé l'*ecthèse*, de même son second successeur Paul composa le *type ;* seulement Sergius, au lieu de donner à son œuvre la forme d'un édit impérial, en avait

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 1029 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 823.

fait un symbole à la façon des théologiens, tandis que Paul l'avait adroitement rédigé sous forme de décret impérial. Constant dit lui-même qu'il voulait par ce nouvel édit rétablir la paix de l'Église ; et l'abrogation de l'*ecthèse* prouve bien que son intention était de calmer les Occidentaux et ceux qui pensaient comme eux. Tout en [212]
prohibant des discussions sur une ou deux énergies, l'*ecthèse* avait, par une flagrante inconséquence, proclamé que le Christ n'avait qu'une seule volonté, ce qui était du pur monothélisme ; le *type* se montrait plus conséquent et rejetait les expressions μία ἐνέργεια, et ἕν θέλημα, afin de faire preuve d'une réelle impartialité. Cette prétendue impartialité est aussi ce qui distingue le *type* de l'*ecthèse ;* car, pour le fond, ils s'accordent à dire que le développement dogmatique doit s'arrêter au point où l'ont conduit les cinq conciles œcuméniques, et que toute autre question en dehors de ce programme doit être écartée. Du reste cette impartialité était un mauvais juste-milieu, qui plaçait la doctrine orthodoxe du dyothélisme sur le même pied que le monothélisme, et les prohibait également. Une autre différence entre l'*ecthèse* et le *type*, c'est que la première se contentait de faire appel à l'obéissance tandis que Constant menaçait de peines sévères ceux qui contreviendraient à ses ordres. La suite nous apprendra que ces peines furent rigoureusement appliquées.

307. Le pape Martin Ier et le concile de Latran de 649.

Immédiatement après la promulgation du *type*, et probablement sans en avoir eu connaissance, le pape Théodore mourut (13 mai 649), et le 5 juillet, Martin Ier fut élu pape ; il était auparavant prêtre romain et apocrisiaire du Saint-Siège à Constantinople. C'était un homme remarquable par sa beauté, sa vertu et sa science, et qui devait donner sa vie pour sa foi au dyothélisme. D'après les *Acta sancti Audoeni*, l'empereur aurait immédiatement demandé au pape, d'une manière amicale, d'adhérer au *type*, mais le pape s'y refusa énergiquement ; il aurait demandé au roi des Francs d'envoyer à Rome des évêques sages et intelligents, en délibérant avec eux et les autres évêques de l'Italie, le pape pourrait préparer un contre-poison aux nouvelles erreurs. Le roi aurait accueilli

cette demande et réuni les évêques de son royaume pour choisir les députés qui iraient à Rome. Le choix tomba à l'unanimité sur Ouen de Rouen, et Eloi de Noyon, mais un incident survint qui
[213] empêcha leur voyage [1].

On pourrait croire, d'après cela, que dès son élévation au pontificat, le pape Martin ait été invité à adhérer au *type*, qu'il s'y soit refusé, et que pour agir avec plus de force il a convoqué sans délai un grand concile. Mais les *Acta sancti Audoeni* sont une source très discutable, et saint Ouen lui-même montre l'inexactitude au moins partielle des *Acta*, car il dit que le pape fit sa demande au roi des Francs après la tenue du concile [2]. Bower et d'autres historiens pensent que l'empereur Constant II avait immédiatement confirmé l'élection du nouveau pape, afin de l'amener plus facilement à accepter le *type* [3]. Muratori croit, au contraire [4], qu'on n'avait pas cette fois attendu à Rome la confirmation impériale, et que le pape Martin avait été consacré sans cette formalité. On a fait cette supposition parce que plus tard les Grecs disaient au sujet du pape Martin : *Irregulariter et sine lege episcopatum subripuisse* [5].

La première grande affaire du nouveau pape fut la célébration du célèbre concile dont l'autorité est dans l'Église presque aussi considérable que celle d'un concile œcuménique, et qui s'ouvrit le 5 octobre 649 dans la basilique constantinienne (*ecclesia Salvatoris*), au Latran [6]. Il dura jusqu'au 31 octobre, compta cinq sessions, qui, on ne sait pourquoi, sont appelées *secretarii* [7], et comprit cent cinq évêques, venus presque tous d'Italie, de Sicile et de

1. Baronius, *Annales,* ad ann. 649, n. 4 ; Surius, *Vita*, t. IV, *die XXIV Augusti*. Les *Acta* prétendent bien à tort qu'à cette époque Ouen n'était pas évêque. [Voir ce que nous avons dit au sujet du concile de Chalon-sur-Saône (647-649). Cf. E. Vacandard, *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen*, 641-684, in-8, Paris, 1902, p. 223. (H. L.)]

2. Baronius, *loc. cit.*

3. Bower, *Geschichte der Päpste*, t. IV, p. 86.

4. Muratori, *Script. Ital.*, t. IV, p. 115.

5. Martin, *Epist.*, XV, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 852.

6. *Coll. regia*, t. XV, col. 66 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 75-388 ; Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 687 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1764, t. X, col. 863 ; Jaffé, *Regesta pontif. romanor.*, 2e édit., t. I, p. 230.

7. Les synodes se sont souvent tenus dans les *secretaria*, c'est-à-dire dans des bâtiments annexes de l'église ; aussi les sessions synodales ont-elles été parfois appelées *secretarii* ou *secretariæ*.

Sardaigne, plus quelques évêques d'Afrique et d'autres pays. On n'y vit personne de l'Italie lombarde, car Maxime d'Aquilée, présent au concile, avait son siège à Grado, et appartenait, en fait, à l'empire de Byzance. Le pape présida l'assemblée, et pendant la durée du concile fit traduire en grec les procès-verbaux des sessions, afin de pouvoir les envoyer à l'empereur et aux évêques orientaux. Ils nous sont parvenus en entier dans les deux langues ; il est superflu d'ajouter que les documents grecs, tels que *l'ecthèse* et le *type*, furent retournés à Constantinople dans le grec original.

Théophylacte, maître des cérémonies et premier notaire du Siège [214]
apostolique, prit la parole et invita le pape à prononcer un discours. Martin dit : « L'ordre donné par le Christ aux pasteurs d'être vigilants s'applique à nous, qui devons surtout veiller à la pureté de la foi, car quelques évêques, indignes de ce nom, ont cherché à altérer le symbole par des expressions nouvelles. Tout l'univers les connaît, ils se sont montrés à découvert pour nuire à l'Église : ce sont Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et ses successeurs Pyrrhus et Paul. Il y a dix-huit ans, du haut de l'*ambon*, de son église d'Alexandrie, Cyrus a professé une seule *operatio* dans le Christ, il a proclamé neuf *capitula*. Sergius a approuvé Cyrus et bientôt après, sous le nom de l'empereur Héraclius, il a lui-même publié l'*ecthèse*, enseignant une seule volonté et *operatio* [1], ce qui conduit à n'admettre qu'une seule nature du Christ. Les Pères ont enseigné clairement (citations de saint Basile et de saint Cyrille) que l'*operatio* correspondait à la nature, et que quiconque avait la même *operatio* devait avoir aussi la même nature. Et comme, en même temps, les Pères ont enseigné qu'il y avait dans le Christ deux natures, il en résulte que, dans le seul et même *Logos* fait homme, il existe deux volontés et deux opérations, unies sans mélange et sans division. Il n'est pas possible que l'une et l'autre soient *naturaliter* réduites à une seule. Le pape Léon a aussi enseigné deux volontés (citations) et la sainte Écriture les enseigne aussi (citations). Le Christ a donc opéré corporellement ses œuvres divines, car il les a faites avec l'aide de sa chair animée d'une âme raisonnable, et il a opéré ses œuvres humaines d'une manière divine, parce qu'il a accepté volontairement et à cause

1. Cette affirmation prise à la lettre n'est point fondée ; il est bien vrai que l'*ecthèse* favorise au fond la doctrine d'une seule énergie ; néanmoins il défend, pour amener l'apaisement, de se servir des expressions μία ἐνέργεια et δύο ἐνέργειαι ; l'*ecthèse* se contente de soutenir l'unique volonté ἓν θέλημα.

de nous les faiblesses (c'est-à-dire les souffrances) de l'homme, toutefois sans avoir rien de commun avec le péché. En publiant les neuf *capitula* et l'*ecthèse*, Cyrus et Sergius se sont mis en opposition avec la doctrine du pape Léon et celle du concile de Chalcédoine. Pyrrhus et Paul ont ensuite propagé ces erreurs, Pyrrhus surtout, car, par ses menaces et ses flatteries, il a entraîné beaucoup d'évêques dans cette impiété. Ensuite, venu à résipiscence, il s'est rendu dans cette ville, et a remis au Saint-Siège un mémoire dans lequel il anathématisait ses erreurs ; mais plus tard il a fait comme le chien qui retourne à son vomissement : aussi a-t-il été justement déposé. Paul a encore été plus loin que ses prédécesseurs : il a con-
[215] firmé l'*ecthèse* et s'est mis en opposition avec le dogme orthodoxe. Aussi a-t-il été déposé par le Saint-Siège. Imitant en cela l'exemple de Sergius, il a, pour déguiser ses erreurs, donné à l'empereur le conseil de publier le *type* qui anéantit le dogme catholique, enlève à proprement parler au Christ toute volonté et toute *operatio*, et, par conséquent, lui enlève aussi toute nature, car une nature se traduit par son activité. Il a fait ce qu'aucun hérétique n'avait osé avant lui, il a détruit l'autel de notre Siège apostolique dans le palais Placidia, et défendu à nos apocrisiaires d'y célébrer. Comme ces apocrisiaires l'exhortaient à renoncer à ses erreurs, il les a poursuivis, ainsi que d'autres personnages orthodoxes, faisant emprisonner les uns, fustiger ou exiler les autres. Comme ces hommes s'appliquaient à troubler l'univers entier, nous avons reçu de divers côtés des plaintes, de vive voix, et par écrit, et des exhortations d'employer notre autorité apostolique à mettre un terme à ces mensonges. Nos prédécesseurs ont écrit à ces hommes, et les ont exhortés par l'intermédiaire des apocrisiaires à s'amender, mais rien n'a pu les y déterminer. Aussi avons-nous cru nécessaire de vous réunir, pour délibérer sur ces nouvelles doctrines [1]. »

Sur la demande des deux représentants de Maur, archevêque de Ravenne, on lut la lettre de cet archevêque au pape ; elle portait « que celui-ci l'avait engagé à se rendre au concile, mais la garnison et le peuple de Ravenne et des environs (*Pentapolis*) l'avait supplié, à cause des invasions des barbares, et en l'absence de l'exarque impérial, de ne pas les abandonner. On devait donc l'excuser et ne pas le traiter en absent. Ses opinions étaient celles du

1. Tel est le résumé du discours assez long que prononça le pape. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 870 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 694.

Siège apostolique et de l'Église orthodoxe : il rejetait et anathématisait l'*ecthèse* et le *type ;* il reconnaissait deux opérations et deux volontés, car le Christ, Dieu et homme, sans cesser d'être unique et identique, opère dans une seule personne ce qui est divin et ce qui est humain ; il vénérait les cinq sacrés conciles et avait envoyé des députés avec mission de condamner l'*ecthèse*, etc. »

Cette lettre ayant été insérée au procès-verbal, Maxime, archevêque d'Aquilée-Grado, démontra qu'en niant les deux volontés et opérations, on en venait nécessairement à nier la différence des natures dans le Christ, et à rejeter le concile de Chalcédoine ; il réclama la lecture des écrits hérétiques de Cyrus, de Sergius, de Pyr- [216]
rhus et de Paul, et la nomination de deux accusateurs publics chargés d'instruire contre eux. Deusdedit, évêque de Calaris, appuya cette proposition, et le concile, l'adopta, en vue de donner à l'étude de la question toute l'ampleur désirable, quoiqu'il fût évident que celui qui professait l'existence d'une volonté unique et d'une opération unique dans le Christ se mettait en opposition avec la doctrine des Pères et des conciles [1]. Ainsi se termina la première session.

Dans la seconde (8 octobre), Étienne, évêque de Dor, fut, sur sa demande, introduit dans l'assemblée à laquelle on donna lecture de son mémoire. Il y était dit : « Théodore de Pharan, Cyrus, Sergius et ses successeurs ont enseigné de fausses doctrines, et mis le désordre dans les Églises. A raison de la primauté du Siège romain, Sophrone, archevêque de Jérusalem, m'a envoyé à Rome dénoncer leurs erreurs et obtenir leur condamnation. Sophrone m'a fait solennellement promettre, sur la montagne du Calvaire, d'accomplir fidèlement cette mission ; je l'ai promis, et tiens fidèlement ma promesse. Aujourd'hui je parais pour la troisième fois devant le Siège apostolique demandant la condamnation de ces erreurs. Cette affaire m'a valu la haine de mes adversaires, et on est même allé jusqu'à publier dans toutes les provinces l'ordre de s'emparer de moi, et de m'amener enchaîné à Constantinople. Dieu m'a protégé, et a suscité les évêques apostoliques, pour faire à ces hommes des représentations malheureusement inutiles. Dieu a aussi suscité le pape Martin, qui a convoqué ce concile pour la conservation du dogme. Je vous adjure donc de mettre la dernière main à cette œuvre. La foi ne saurait être souillée par des nouveau-

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 882 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 703 sq.

tés. Si le Christ est véritablement Dieu et homme il doit avoir une volonté divine et une volonté humaine ; sans cela son humanité et sa divinité seraient incomplètes, et il ne serait ni vraiment Dieu ni vraiment homme. Quiconque croit aux deux natures doit, pour être conséquent avec lui-même, croire aux deux volontés et aux deux opérations, et quiconque les nie, s'attaque par le fait même au concile de Chalcédoine. Les adversaires ont, il y a quelque temps, imaginé du nouveau ; Paul de Constantinople a persuadé au pieux empereur de publier le *type* qui prohibe la doc-
[217] trine des Pères (sur les deux volontés), tout comme celle des hérétiques (sur une seule volonté). Ceux-là mêmes qui, auparavant, enseignaient l'existence d'une seule volonté, ne veulent plus maintenant la reconnaître, et déclarent que le Christ n'est ni Dieu ni homme : car ils mettent en doute sa volonté humaine tout comme sa volonté divine. En Orient, la doctrine de cette volonté unique a gagné beaucoup de terrain. Après l'invasion des Perses, Sergius, évêque de Joppé, s'est emparé, au mépris des canons et avec le secours du pouvoir séculier, du siège de Jérusalem ; il a ordonné d'autres évêques qui, pour avoir ses faveurs, ont accepté ces nouveautés. J'avais envoyé, à ce sujet, un mémoire au feu pape Théodore, qui, en retour, me nomma son représentant en Palestine avec mission de déposer les évêques qui ne s'amenderaient pas. Sur ma demande quelques-uns ont promis par écrit d'adhérer à la foi orthodoxe ; j'ai remis plusieurs de ces mémoires au pape Martin, qui a consenti à confirmer sur leurs sièges plusieurs de ces évêques. Les Orientaux et moi, nous renouvelons donc la prière de saint Sophrone, pour que vous condamniez et extirpiez les erreurs d'Apollinaire et de Sévère, qui ont été renouvelées par ces hommes, et pour que vous réjouissiez le monde entier par une déclaration de foi orthodoxe [1]. »

On introduisit ensuite dans l'assemblée, sur leur demande, trente-sept abbés, prêtres ou moines grecs, habitant Rome depuis quelques années (ils avaient probablement été chassés par les Sarrasins). A leur tête se trouvaient Jean, abbé de la laure de Saint-Sabas à Jérusalem, Théodore, abbé d'une laure grecque de Saint-Sabas en Afrique, Thalassius, abbé du monastère arménien de Saint-René à Rome, et George, abbé du monastère cilicien *ad*

1. Mansi, *op. cit.*, col. 891 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 711. Étienne de Dor signe comme πρῶτος de l'ἁγία σύνοδος célébré sous le patriarche de Jérusalem.

aquas Salvias, à Rome. Ils remirent une lettre écrite en grec, dont on lut une traduction latine, engageant les évêques réunis à condamner le monothélisme, à prononcer l'anathème contre Sergius, Pyrrhus, Paul et leurs partisans, de même que contre le *type*, et à confirmer, par décision synodale, la doctrine orthodoxe sur les deux volontés. La supplique se terminait par la demande adressée au pape de faire traduire, aussitôt que possible, les actes de ce concile en grec [1].

Le concile de Latran avait naturellement intérêt à grouper toutes ces accusations contre le monothélisme, pour s'en servir plus tard comme *considérants* de sa décision. Dans cette [218] intention, on lut la lettre écrite au pape Théodore par Sergius de Chypre et les quatre lettres africaines dont nous avons parlé [2].

La troisième session (17 octobre) eut pour mission de démontrer par des extraits empruntés aux écrits des principaux monothélites, que ces écrits étaient entachés d'hérésie. On commença par Théodore de Pharan, qui le premier avait formulé l'hérésie. On lut onze passages choisis dans deux ouvrages de cet auteur ; sa lettre à Sergius d'Arsinoé, et son explication des passages des Pères ; le sens en était celui-ci : « La divinité et l'humanité dans le Christ n'ont qu'une seule énergie, qui est l'énergie divine. » Certains passages contiennent aussi cet autre principe : « Tout ce que le Christ a fait et dit, de même que la faim, la soif, etc., tout cela est le fait de la divinité, opéré par l'organe du corps animé d'une âme humaine raisonnable. Le *Logos* est l'agent (*opifex*) de l'*operatio* dont la nature humaine n'est que l'organe. » Théodore parlait d'un principe vrai, en disant que « le Christ avait souffert volontairement la faim, la soif, et en général toute infirmité (πάθη) humaine, » mais il avait eu tort de conclure, illogiquement, qu'il n'y avait dans le Christ qu'une seule ἐνέργεια. Il est bien vrai que le Christ n'a pas eu faim et soif comme nous, c'est-à-dire d'une manière involontaire, et par suite des faiblesses de la nature ; il ne s'est soumis à ces souffrances que quand et comme le *Logos* l'a voulu ; mais il n'en est pas moins vrai que sa faim et sa soif n'étaient pas une ἐνέργεια de la nature divine, mais bien de la nature humaine.

1. Mansi, *op. cit.*, col. 903 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 722.
2. Mansi, *op. cit.*, col. 914 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 727 sq.

Après cette lecture, le pape fit un discours pour montrer que Théodore était hérétique, et porta d'abord contre lui une accusation d'arianisme, en disant : « Théodore prétend que la divinité et l'humanité du Christ n'ont qu'une seule opération ; dans un autre passage il appelle cette opération *condita*, c'est-à-dire créée (par ces mots : le Logos est l'*opifex* de cette *operatio*). Par conséquent, pour lui, comme pour Arius, le divin qui est dans le Christ est chose créée (*conditum*). » Après cette argumentation, peut-être un peu pointilleuse, le pape accuse Théodore de docétisme, de manichéisme et d'apollinarisme, parce que, pour soutenir la μία ἐνέργεια, il avait dit dans le dixième fragment : « Il est vrai que, chez l'homme, l'âme n'est pas maîtresse du corps grossièrement matériel ; mais il en est autrement pour le corps divin et vivificateur du Christ, qui n'est pas sorti du sein maternel d'une manière gros-
[219] sièrement matérielle (ἀόγκως), mais pour ainsi dire, incorporellement (ἀσωμάτως), comme plus tard il est aussi sorti du tombeau, et a passé à travers les portes fermées. » — De cette expression ἀσωμάτως le pape croit pouvoir conclure que Théodore a nié la véritable incarnation du *Logos* et il cite toute une série de passages des Pères, pour démontrer que les Pères orthodoxes avaient enseigné l'existence d'une humanité réelle du Christ avec un corps soumis à la souffrance. — Il voulait évidemment prouver, plus tard comme Maxime d'Aquilée, que Théodore de Pharan se trouvait déjà atteint par l'anathème prononcé contre Arius, contre les docètes, etc. Le pape ne dit rien pour démontrer que le dyothélisme était la véritable doctrine orthodoxe et la conséquence nécessaire du dogme défini à Chalcédoine [1].

On lut ensuite :

1. Le septième *capitulum* de Cyrus d'Alexandrie.
2. La lettre de Sergius de Constantinople à Cyrus.
3. Le passage de pseudo-Denys cité dans le septième *capitulum* de Cyrus. Le pape Martin remarqua, à ce sujet, que les hérétiques se dissimulaient volontiers derrière des passages des Pères, et que Cyrus avait falsifié la proposition de Denys, pour lui faire enseigner l'existence d'une *una operatio deivirilis*, tandis que le texte portait *nova*. Dans sa réponse à Cyrus, Sergius serait même allé plus loin dans cette œuvre de falsification ; répétant les mots de Cyrus, non seulement il a écrit lui aussi, *una* au lieu de

1. Mansi, *op. cit.*, col. 954-970 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 762-774.

nova, mais il a omis le mot *deivirilis* (θεανδρικὴ), comme si Denys avait enseigné tout simplement la μία ἐνέργεια [1].

4. Plusieurs passages tirés des écrits de Thémistius, principal disciple des monophysites, fondateur de la secte des agnoètes, afin de prouver que, plus d'un siècle auparavant, les monophysites Thémistius et Sévère avaient professé la μία ἐνέργεια θεανδρικὴ. Thémistius avait même cherché querelle à Collutus (également monophysite, mais adversaire des agnoètes), parce que Collutus rejetait la θεανδρικὴ, sous prétexte que cette expression impliquait la reconnaissance des deux énergies [2]. Le pape montra à quel non-sens on arrivait, lorsque dans le mot θεανδρικὴ on voulait voir la doctrine d'une seule ἐνέργεια, et il expliqua en ces termes la pensée de pseudo-Denys dans le passage cité plus haut : *Nec enim nuda deitate (Christus) divina, neque pura humanita humanate, sed per carnem* [220] *quidem intellectualiter animatam... operabatur, sublimiter miracula, et iterum per potestatem validissimam... passionum sponte pro nobis experimentum suscipiebat* [3]. Il ajoute que le pape Léon le Grand est pleinement d'accord avec cette doctrine (des deux opérations), et que Sergius et Cyrus ont mal interprété ses paroles.

L'évêque Deusdedit de Calaris fut du même avis, et déclara que Pyrrhus devait être condamné avec Cyrus et Sergius ; car il avait partagé leurs erreurs et avait voulu expliquer la falsification par Cyrus d'un texte de pseudo-Denys en disant que καινὴν avait évidemment le sens de μίαν [4].

5. L'*ecthèse.*

6. Les fragments des conciles tenus à Constantinople en 638 et 639 sous Sergius et Pyrrhus.

7. La lettre de Cyrus à Sergius contenant l'approbation de l'*ecthèse,* sur quoi le pape remarqua que ces documents montraient dans tout son jour leur hérésie [5].

Dans la quatrième session, (19 octobre), le pape résuma les preuves démontrant l'hérésie de Cyrus, de Sergius, de Pyrrhus et de l'*ecthèse,* et parla de la versatilité des monothélites, qui, après avoir enseigné avec tant de zèle la μία ἐνέργεια, avaient ensuite

1. Mansi, *op. cit.*, col. 970-980 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 775-783.

2. Sur Thémistius, cf. Photius, *Biblioth.*, *cod.* CVIII, et Walch, *Ketzerhist.*, t. VIII, p. 652, 658.

3. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 986 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 787.

4. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 987 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 790.

5. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 990-1007 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 791-804.

interdit dans l'*ecthèse* l'usage de cette expression. Ils s'étaient anathématisés eux-mêmes, et leurs menaces d'anathématiser les dyothélites étaient injustes et sans valeur. Pour montrer avec plus d'évidence encore qu'ils étaient hérétiques, on devait, avant que le concile ne rendît sa sentence, lire les explications dogmatiques des saints Pères concernant cette question, puis les enseignements des cinq conciles œcuméniques, enfin les comparer avec la doctrine des monothélites. Toutefois Benoît, évêque d'Ajaccio, ayant demandé que l'on joignît à ces hérétiques Paul, patriarche de Constantinople, et que la sentence fût également prononcée contre lui, on donna lecture des pièces qui pouvaient établir la culpabilité du patriarche, à savoir sa lettre au feu pape Théodore et le
[221] *type* qu'il avait rédigé pour l'empereur. On passa alors aux documents opposés d'une manière générale aux erreurs de tous les monothélites, ; on lut les symboles des anciens conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine, les douze anathèmes de Cyrille (sous le titre de symbole d'Éphèse), et les quatorze anathèmes du Ve concile.

A la fin de cette session, Maxime, évêque d'Aquilée, loua le zèle du pape et prouva que Sergius et Pyrrhus, etc., ne pouvaient en appeler aux cinq conciles œcuméniques, mais que leur doctrine avait été au contraire implicitement condamnée par les anathèmes contre Arius, Apollinaire, Théodore de Mopsueste et Nestorius qui avaient, eux aussi, enseigné une seule volonté et une seule opération [1]. Le monothélisme entraînait la négation d'une divinité ou d'une humanité complète dans le Christ, c'est-à-dire qu'il conduisait à rejeter le concile de Chalcédoine. Déjà Sophrone, dans sa discussion contre Sergius, avait réuni les passages des Pères affirmant les deux volontés, et la doctrine des monothélites n'était au fond qu'une résurrection de l'hérésie des Sévériens, résurrection produite par le sens tout à fait arbitraire donné à ces paroles du pape Léon : *agit enim utraque forma*, etc [2].

Dans la ve session (31 octobre), on lut d'abord un extrait de la profession de foi du Ve concile œcuménique (sess. III), d'après lequel quiconque se met en opposition avec la doctrine des conci-

1. Ces deux derniers espéraient rattacher l'une à l'autre les deux personnes qu'ils avaient imaginé de placer dans le Christ, en disant qu'il y avait entre elles *l'union morale* de la volonté divine et de la volonté humaine. Cf. *supra*, § 127.

2. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 1007 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 806 sq.

les précédents est frappé d'anathème ; immédiatement après on produisit une longue série de passages réunis d'avance, et contenant les témoignages des Pères en faveur du dyothélisme. La première partie de cette série, composée de passages d'Ambroise, d'Augustin, de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Cyrille et d'Amphiloque, expose que là où se trouve simplement *una essentia*, ou *natura*, il n'y a non plus qu'une seule opération et qu'une volonté, ou *vice versa*. La volonté fait partie de la nature et lui est σύνδρομος (marche avec elle). Le Père, le Fils et l'Esprit, qui n'ont qu'une seule nature, n'ont pour ce motif, qu'une volonté. La seconde série comprend des extraits d'Hippolyte (*sanctus episcopus et martyr*), d'Ambroise, d'Augustin, de Léon, d'Athanase, de Grégoire de Nazianze, de Jean Chrysostome et de *sanctus Theophilus* et *beatus Severianus* de Gabala ; elle fait voir que ces Pères reconnaissaient à la nature divine du Christ une volonté divine, et à sa nature humaine une volonté humaine et des [222] *passions* humaines, que le Christ avait volontairement endurées. La troisième partie démontre la croyance des Pères aux deux opérations naturelles du Christ, par des citations d'Hilaire, Léon, Denys [1], Justin [2], Athanase [3], Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Épiphane, Cyrille de Jérusalem et Cyrille

1. Les deux passages cités sont ceux que nous avons donnés au § 291 ; mais la version latine en est fautive, car elle traduit τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θεουργίας par *humanæ ejus operationi*.

2. Les quatre passages cités ne sont pas de Justin ; on les cite comme pris de son troisième livre sur la Trinité. On rencontre de même plusieurs de ces passages cités par Léonce *contra monophysitas*, et par l'auteur anonyme de l'ancien écrit *Patrum doctrina*, etc. (Ces deux derniers ouvrages sont dans Angelo Mai, *Veterum script. nova collectio*, t. VII, p. 22, 24, 130.) Les trois premiers de ces quatre passages sont mot à mot dans le livre faussement attribué à Justin, et intitulé : *Expositio rectæ fidei*, *seu de Trinitate* (S. Justin, *Opera*, edit. Otto, t. III, p. 1, p. 34 sq.) ; mais ils ne se trouvent pas dans le c. XVII, ils sont dans les c. XI et XII (la division des chapitres a dû dans l'origine être différente de celle qui existe actuellement), et cet écrit est appelé *liber III*, non pas que cet ouvrage se divise en trois livres, mais parce que l'auteur (peut-être Justin, évêque de Sicile au VIe siècle) dit, c. I, qu'il a déjà écrit deux livres contre les juifs et contre les païens, en sorte que le livre actuel est son troisième. Cf. Maran, *Op. S. Justini*, *admonitio in expositionem rectæ confessionis*, et Otto, *De Justini magni scriptis*, etc., p. 63. Quant à la quatrième citation, elle ne se trouve pas mot à mot dans le Justin apocryphe, mais elle s'y trouve quant au sens au c. XI.

3. L'un des passages attribués à saint Athanase ne se trouve pas dans ses œuvres.

d'Alexandrie, Jean Chrysostome, etc. Le concile conclut que, d'après ces citations, on voyait bien que Cyrus et Sergius étaient en opposition avec les saints Pères : ceux-ci enseignaient expressément l'existence de deux volontés et de deux opérations naturelles, de même qu'ils enseignaient l'existence de deux natures. Aussi suffisait-il de démontrer que les novateurs professaient, au fond, les mêmes doctrines que des hérétiques déjà condamnés [1] ; c'est ce que l'on fit, en produisant quarante et un passages extraits de l'arien Lucius, d'Apollinaire, Sévère, Thémistius, Théodore de Mopsueste, Nestorius [2], Colluthus, Julien d'Halicarnasse qui tous enseignent l'existence d'une seule énergie et d'une seule volonté divine dans le Christ [3]. Aussitôt après, le pape reprit la parole pour conclure que les nouveautés de Sergius et de Cyrus étaient identiques aux erreurs que l'on venait de lire, et il le prouva par un parallèle clair et concis des principaux passages des
[223] deux partis. Il termina ainsi : « Les novateurs ont mérité l'anathème au même titre que les anciens hérétiques, car non seulement ils ne se sont pas laissé épouvanter par les anathèmes qui ont frappé ces hérétiques, mais ils sont allés plus loin soutenant, pour mieux tromper les fidèles, que le concile de Chalcédoine et les saints Pères se trouvaient de leur côté. » Maxime d'Aquilée et Deusdedit de Calaris démontrèrent ensuite que la doctrine des deux volontés et des deux énergies était seule vraie, et après quelques paroles du pape dans le même sens [4], le concile donna un symbole et vingt anathèmes ou canons.

Le symbole de Latran n'est que la répétition et la traduction de celui de Chalcédoine, depuis les mots ἕνα καί τὸν αὐτὸν, jusqu'à Ἰησοῦν Χριστὸν [5]. Puis vient cette addition, qui est pour nous le morceau le plus important : *et duas ejusdem sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates* (*sc.* credimus), *divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eumdem veraciter esse perfec-*

1. Mansi, *op. cit.*, col. 1066, 1174 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 854-890.

2. De son écrit sur la Consécration suprême (ἐπιφανοῦς μυήσεῶς, c'est-à-dire *sur le baptême*) ; le texte latin de ce concile traduit avec une grande ignorance ces mots par *Epiphanius Myeseos*.

3. Mansi, *op. cit.*, col. 1114-1123 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 891-898.

4. Mansi, *op. cit.*, col. 1123-1150 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 899-919.

5. Le synode de Latran a lu ἐν δύο φύσεσι, car le texte latin porte *in duabus naturis*. La traduction grecque des actes de Latran porte : ἐκ δύο φύσεων καὶ ἐν δυσὶ φύσεσιν.

tum Deum, et hominem perfectum (le texte grec en a plus : μόνης δίχα τῆς ἁμαρτίας), *eumdem atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem* [1].

Les vingt canons suivants développent cette doctrine, ou plutôt l'expliquent : mais, sans se borner à ce point spécial, ils éclairent d'une vive lumière toute la question christologique, et anathématisent les erreurs opposées, ainsi que leurs partisans, et l'*ecthèse* et le *type*.

1. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, trinitatem in unitate et unitatem in trinitate, h. e. unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus et æqualis gloriæ, unam eamdemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem inconditam, sine initio, incomprehensibilem, immutabilem, creatricem [224] omnium et protectricem, condemnatus sit.

2. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem ipsum unum sanctæ et consubstantialis et venerandæ Trinitatis Deum Verbum e cœlo descendisse et incarnatum ex Spiritu sancto et Maria semper virgine et hominem factum, crucifixum carne, propter nos sponte passum sepultumque et resurrexisse tertia die et ascendisse in cœlos atque sedentem in dextera Patris et venturum iterum cum gloria paterna, cum assumta ab ea atque animata intellectualiter carne ejus, judicare vivos et mortuos, condemnatus sit.

3. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia sæcula natus est, in ultimis sæculorum absque semine concepisse ex Spiritu sancto, et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum ejusdem virginitate, condemnatus sit.

4. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem ipsius et unius Domini nostri et Dei Jesu Christi duas nativitates, tam ante sæcula ex Deo et Patre incorporaliter et sempiternaliter, quam de sancta Virgine semper Dei genitrice Maria corporaliter in ultimis sæculorum ; atque unum eumdemque Dominum nostrum et Deum Jesum Christum consubstantialem Deo et Patri secundum Deitatem, et consubstantialem homini et matri secundum humanitatem ; atque eumdem passibilem carne et impassibilem Deitate, circumscriptum corpore, incir-

1. Mansi, *op. cit.*, col. 1150 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 919 sq. [Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 238-242. H. L.)]

cumscriptum Deitate, eumdem inconditum et conditum, terrenum et cælestem, visibilem et intelligibilem, capabilem et incapabilem, ut toto homine eodemque et Deo totus homo reformaretur, qui sub peccato cecidit, condemnatus sit.

5. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam, per hoc quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute absque tantummodo peccato significata, condemnatus sit.

6. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum
[225] veritatem ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis inconfuse et indivise unum eumdemque esse Dominum et Deum Jesum Christum, condemnatus sit.

7. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem substantialem differentiam naturarum inconfuse et indivise in eo salvatam, condemnatus sit.

8. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturarum substantialem unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, condemnatus sit.

9. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem naturales proprietetas deitatis ejus et humanitatis indiminute in eo et sine deminoratione salvatas, condemnatus sit.

10. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius ejusdemque Christi Dei nostri voluntates cohærenter unitas, divinam et humanam, ex hoc quod per utramque ejus naturam voluntarius naturaliter idem consistit nostræ salutis, condemnatus sit.

11. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem duas unius ejusdemque Christi Dei nostri operationes cohærenter unitas, divinam et humanam, ab eo, quod per utramque ejus naturam operator naturaliter idem existit nostræ salutis, condemnatus sit.

12. Si quis secundum scelerosos hæreticos unam Christi Dei nostri voluntatem confitetur et unam operationem, in peremptionem sanctorum Patrum confessionis et abnegationem ejusdem Salvatoris nostri dispensationis, condemnatus sit.

13. Si quis, secundum scelerosos hæreticos, in Christo Deo in unitate substantialiter salvatis et sanctis Patribus nostris pie prædicatis duabus voluntatibus et duabus operationibus, divina et humana, contra doctrinam Patrum et unam voluntatem atque unam operationem confitetur, condemnatus sit.

14. Si quis, secundum scelerosos hæreticos, cum una voluntate et una operatione, quæ ab hæreticis impie confitetur, et duas voluntates pariterque et operationes, hoc est, divinam et humanam, quæ in ipso Christo Deo in unitate salvantur et a sanctis Patribus orthodoxe in ipso prædicantur, denegat et respuit, condemnatus sit.

15. Si quis, secundum scelerosos hæreticos, deivirilem operationem,

quod Græci dicunt θεανδρική, unam operationem insipienter suscipit, non [226] autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quæposita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificæ et gloriosæ unitionis demonstrativam, condemnatus sit.

16. Si quis, secundum scelerosos hæreticos, in peremptione salvatis in Christo Deo essentialiter in unitione, et sanctis Patribus pie prædicatis duabus voluntatibus et duabus operationibus, hoc est, divina et humana, dissensiones et divisiones insipienter mysterio dispensationis ejus innectit, et propetrea evangelicas et apostolicas de eodem Salvatore voces non uni eidemque personæ et essentialiter tribuit eidem ipsi Domino et Deo nostro Jesu Christo secundum beatum Cyrillum, ut ostendatur Deus esse et homo idem naturaliter, condemnatus sit.

17. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem omnia quæ tradita sunt et prædicata sanctæ catholicæ et apostolicæ Dei Ecclesiæ perindeque a sanctis Patribus et venerandis universalibus quinque conciliis usque ad unum apicem verbo et mente, condemnatus sit.

18. Si quis secundum sanctos Patres consonanter nobis pariterque fide non respuit et anathematizat anima et ore omnes quos respuit et anathematizat nefandissimos hæreticos cum omnibus impiis eorum conscriptis usque ad unum apicem sancta Dei Ecclesia catholica et apostolica, hoc est, sanctæ et universales quinque synodi et consonanter omnes prohabiles Ecclesiæ Patres, id est : Sabellium, Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarem, Polemonem, Eutychem, Dioscorum, Timotheum Aelurum, Severum, Theodosium, Colluthum, Themistium, Paulum Samosatenum, Diodorum, Theodorum, Nestorium, Theodulum Persam, Origenem, Didymum, Evagrium, et compendiose omnes reliquos hæreticos qui a catholica Ecclesia reprobati et abjecti sunt, quorum dogmata diabolicæ operationis sunt genimina ; et eos qui similia cum his usque ad finem obstinate sapuerunt et sapiunt vel sapere sperantur, cum quibus merito, utpote similes eisparique erorre præditos, ex quibus dogmatizare noscuntur, proprioque errori vitam suam determinantes, hoc est, Theodorum quondam episcopum Pharanitanum, Cyrum Alexandrinum Sergium Constantinopolitanum vel ejus successores Pyrrhum et Paulum, in sua perfidia permanentes, et omnia impia illorum conscripta: et eos qui similia cum illis usque in finem obstinate sapuerunt aut sapiunt vel sapere sperantur, hoc est, unam voluntatem et unam operationem deitatis et humanitatis Christi ; et super hæc impiissimam Ecthesim, quæ persuasione ejusdem Sergii facta est ab Heraclio quondam imperatore adversus orthodoxam fidem, unam Christi Dei voluntatem et unam ex concinnatione definientem operationem venerari ; sed et omnia quæ pro ea impie ab eis scripta vel acta sunt et illos, qui eam suscipiunt vel aliquid de his quæ pro ea scripta vel acta sunt ; et cum illis denuo scelerosum Typum, qui ex suasione

prædicti Pauli nuper factus est a serenissimo principe Constantino imperatore contra catholicam Ecclesiam, utpote duas naturales voluntates et operationes, divinam et humanam, quæ a sanctis Patribus in ipso Christo Deo vero et Salvatore nostro pie prædicantur, cum una voluntate et operatione, quæ ab hæreticis impie in eo veneratur, pariter denegare et taciturnitate constringi promulgantem ; et propterea cum sanctis Patribus et scelerosos hæreticos ab omni reprehensione et condemnatione injuste liberari definientem, in amputationem catholicæ Ecclesiæ definitionum seu regulæ. Si quis igitur, juxta quod dictum est, consonanter nobis omnia hæc impiissima hæreseos illorum dogmata et ea, quæ pro illis aut in definitione eorum a quolibet impie conscripta sunt, et denominatos hæreticos, Theodorum dicimus, Cyrum et Sergium, Pyrrhum et Paulum, non respuit et anathematizat, utpote catholicæ Ecclesiæ rebelles existentes ; aut si quis aliquem de his, qui ab illis vel similibus eorum in scripto vel sine scripto, quocumque modo vel loco aut tempore, temere depositi sunt aut condemnati, utpote similia eis minime credentem, sed sanctorum Patrum nobiscum confitentem doctrinam uti condemnatum habet aut omnino depositum ; sed non arbitratur hujusmodi, quicumque fuerit, hoc est, sive episcopus, aut presbyter vel diaconus, sive alterius cujuscumque ecclesiastici ordinis aut monachus vel laicus, pium et orthodoxum et catholicæ Ecclesiæ propugnatorem atque in ipso firmius consolidatum, in quo vocatus est a Domino ordine, illos autem impios atque detestabilia eorum pro hoc judicia vel sententias vacuas et invalidas atque infirmas magis autem profanas et exsecrabiles vel reprobabiles arbitratur, hujusmodi condemnatus sit.

[228] 19. Si quis ea, quæ scelerosi hæretici sapiunt, indubitanter professus atque intelligens, per inanem proterviam dicit hæc pietatis esse dogmata, quæ tradiderunt ab initio speculatores et ministri verbi, hoc est dicere, sanctæ et universales quinque synodi, calumnians utique ipsos sanctos Patres, et memoratas sanctas quinque synodos, in deceptione simplicium vel susceptione suæ profanæ perfidiæ, hujusmodi condemnatus sit.

20. Si quis secundum scelerosos hæreticos quocumque modo aut verbo aut tempore aut loco terminos removens illicite, quos posuerunt firmius sancti catholicæ Ecclesiæ Patres, id est sanctæ et universales quinque synodi, novitates temere exquirere et fidei alterius expositiones, aut libellos aut epistolas aut conscripta aut subscriptiones aut testimonia falsa aut synodos aut gesta monumentorum aut ordinationes vacuas et ecclesiasticæ regulæ incognitas aut loci servaturas incongruas et irrationabiles, et compendiose, si quid aliud impiissimis hæreticis consuetum est agere, per diabolicam operationem tortuose et callide agit contra pias orthodoxorum catholicæ Ecclesiæ, hoc est dicere, paternas ejus et synodales prædicationes ad eversionem sincerrimæ in Dominum Deum nostrum confessionis et usque in finem sine pænitentia permanet hæc impie agens,

hujusmodi in sæcula sæculorum condemnatus sit, et dicat omnis populus fiat, fiat [1].

Ces documents furent signés par tous les membres du concile, le pape en tête ; plus tard trois évêques absents : Jean de Milan, Malliodore de Dertona, et Jean de Cagliari, en Sardaigne, successeur de Deusdedit, que nous avons vu si actif au concile de Latran, signèrent également les actes.

Ces actes furent envoyés dans toute la chrétienté [2] ; le pape et le concile adressèrent en commun une encyclique à tous les évêques, prêtres, diacres, abbés, moines, ascètes et à toute l'Église. Après un récit de toute la suite de cette affaire, on exhortait les lecteurs à confirmer, par écrit, comme l'avait fait le concile de Latran, la doctrine des Pères, et à anathématiser les nouveaux hérétiques, leurs principes, l'*ecthèse*, le *type* et leurs partisans. L'encyclique se terminait par un grand nombre de citations bibliques, en vue de détourner les fidèles d'adhérer à l'erreur, au *type* ou à l'*ecthèse* [3]. [229]

Une seconde lettre fut adressée à l'empereur Constant II par le pape et le concile. On l'informe, dans les meilleurs termes, que le concile a confirmé la vraie doctrine, et condamné la nouvelle hérésie, qui ne reconnaissait pas au Christ une volonté humaine. Théodore de Pharan, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul avaient porté atteinte à l'humanité du Christ, et pour mieux faire prévaloir leurs erreurs, avaient extorqué l'*ecthèse* et le *type*, et trompé les empereurs. Sollicité de toutes parts de mettre un terme à ce scandale, le Siège apostolique avait convoqué un concile dont les actes traduits en grec, seraient incessamment envoyés à l'empereur afin qu'il condamnât, lui aussi, les hérétiques et l'hérésie ; car, avec la foi orthodoxe, l'empire serait prospère, et Dieu lui accorderait la victoire sur les Barbares [4].

Le pape ajouta à l'exemplaire de l'encyclique et des actes synodaux destinés à Tongres une lettre particulière pour Amand, évêque de cette ville, l'avertissant de tenir, dans le royaume d'Austrasie, des synodes qui condamneraient les nouvelles erreurs. Le pape priait Amand d'engager le roi Sigebert à envoyer à Rome

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 1151 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 922 sq.
2. C'est ce que nous apprenons par l'encyclique elle-même, et par la lettre du pape à Amand, évêque de Tongres.
3. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 1170-1183 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 933 sq.
4. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 790 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 626.

quelques évêques francs, qui se rendraient ensuite à Constantinople avec les ambassadeurs du pape, et qui remettraient en même temps à l'empereur les décrets des synodes francs et ceux du concile de Latran [1]. Le pape fit la même proposition aux évêques de la Neustrie et au roi Clovis II. Saint Ouen de Rouen ainsi qu'Eloi de Noyon furent choisis pour se rendre à Rome ; toutefois, comme on l'a dit plus haut, un incident les en empêcha ; tel est le récit que fait saint Eloi lui-même dans sa biographie de saint
[230] Ouen [2].

308. Lettres du pape Martin Ier.

On peut juger des efforts du pape Martin Ier pour obtenir la condamnation des nouvelles erreurs, par les nombreuses lettres qu'il écrivit, après le concile de Latran. Outre celles qu'on vient de mentionner, il en adressa une autre à l'Église de Carthage, aux évêques, clercs et laïques placés sous la juridiction de Carthage, c'est-à-dire à toute l'Église latine de l'Afrique. Le pape fait d'abord l'éloge de la lettre synodale des Africains au Saint-Siège, au sujet du monothélisme ; « ils s'étaient, dit-il, montrés dans cette affaire les véritables soutiens de l'orthodoxie ; le Saint-Esprit leur avait fait cette grâce par l'intercession d'Augustin, le célèbre docteur de l'Église ; le pape leur envoyait maintenant les actes synodaux et l'encyclique, dans laquelle ils reconnaîtraient leur propre doctrine. » Il les engage ensuite à rester fidèles à l'orthodoxie, car il prévoit pour elle des luttes à soutenir [3].

Par une autre lettre, le pape nommait son vicaire en Orient Jean, évêque de Philadelphie, qu'Étienne de Dor et les moines orientaux lui avaient chaudement recommandé ; il le chargeait de mettre fin aux abus, et d'établir des évêques, des prêtres et des diacres

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 1183 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 945. Dans cette lettre le pape engageait l'évêque Amand à ne pas *résigner* l'épiscopat, ce que celui-ci avait décidé de faire, à cause de la mauvaise conduite de son clergé, et ce qu'il fit en effet. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 649, n. 6.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 649, n. 4 et 37 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 649, n. 6. Cf. *supra*, § 307. [Vacandard, *Vie de saint Ouen*, in-8, Paris, 1902. Appendice : *Sur l'auteur de la vie de saint Eloi.* (H. L.)]

3. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 798 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 634.

dans toutes les villes des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. Jean devait mettre la dernière main à ce qu'Étienne de Dor avait commencé, mais n'avait pu mener à bonne fin, à raison des obstacles qui lui avaient été suscités [1]. Il ne devait choisir, pour occuper les places de l'Église, que des hommes vraiment dignes, et il devait ramener dans le droit chemin, par des exhortations constantes, ceux qui avaient été déposés. Si ces exhortations étaient entendues, et si ces personnes étaient de bonne réputation, il devait les réintégrer dans leurs charges, après leur avoir fait signer une profession de foi orthodoxe. Quant aux évêques qui, pendant le patriarcat de Sophrone, avaient été institués à son insu, ils devaient être déposés ; ceux, au contraire, qui avant l'avènement de Sophrone, ou après sa mort, avaient été institués pour des motifs d'urgence en dehors des prescriptions canoniques, devaient être confirmés. Quant à Macédonius d'Antioche et Pierre d'Alexandrie, ils étaient évidemment des intrus et des hérétiques. Pour que l'évêque Jean fût mieux instruit de la foi orthodoxe, et pût la prêcher partout, le pape lui envoyait les actes synodaux et l'encyclique. Il serait, du reste, soutenu dans sa nouvelle mission par Théodore, évêque d'Esbus, et par d'autres, auxquels le pape avait écrit à ce sujet [2]. [231]
Nous possédons encore des lettres du pape à Pierre, laïque de distinction, à l'archimandrite Georges, du monastère de saint Théodose, et aux évêques Théodore d'Esbus et Antoine de Bacatha (quoique située en Arabie, cette ville appartenait à la province ecclésiastique de la Palestine troisième) [3]. Elles nous font voir que les deux évêques tenaient pour l'hérésie, quoiqu'ils eussent envoyé au pape une profession de foi orthodoxe, qui avait décidé celui-ci à confirmer leurs élections.

De ces lettres il faut rapprocher celle que le pape écrivit à Pantaléon (qui n'est pas autrement connu), lequel avait injustement accusé à Rome Étienne, évêque de Dor. Martin déplore le refus de remettre à Étienne les pièces qui lui donnaient la mission d'instituer des évêques et des clercs, tandis qu'on lui avait remis celles qui lui permettaient de faire des dépositions, d'où avait résulté pour

1. Voyez sur ce point la lettre à Pantaléon, que nous donnons plus loin.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 806 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 639. Dans le voisinage de Jérusalem à l'est, se trouve Philadelphie, et Esbus est non loin de là : les deux villes font partie de la province d'Arabie.

3. Mansi, *op. cit.*, col. 815 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 647 sq.

ces pays une grande pénurie de clercs. Le pape avait institué un nouveau vicaire, lui prescrivant de confirmer ou de casser les élections. La lettre se termine par une exhortation à rester fidèle à la foi orthodoxe [1].

Le pape Martin publia encore une encyclique à tous les fidèles des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, portant à leur connaissance les décisions du concile de Latran, et les avertissant d'avoir à se défier de Macédonius et de Pierre, évêques intrus d'Antioche et d'Alexandrie, qui avaient accepté l'*ecthèse* et le *type*. Le pape les engage, en finissant, à rester fidèles à la foi orthodoxe et à son nouveau vicaire [2].

Aussitôt après le concile de Latran, le pape écrivit deux lettres à Paul, archevêque de Thessalonique, et à son Église. Dès avant l'ouverture du concile, Paul avait prouvé son hérésie dans une lettre synodale envoyée à Rome. Toutefois, ses députés assurant qu'au
[232] fond il n'était pas hérétique, et qu'il s'amenderait dès que le pape le lui demanderait, Martin lui envoya un formulaire dogmatique à souscrire. Paul n'en fit rien ; au contraire, il amena par ruse les apocrisiaires du pape à accepter de lui une autre profession de foi, également sous forme de lettre synodale, dans laquelle il évita avec soin les expressions de *volonté* et d'*énergie*, et insérait plusieurs passages favorisant le monothélisme. Ce nouveau document était arrivé à Rome le 1er novembre 649, c'est-à-dire le jour de la clôture du concile de Latran ; Martin Ier jeta l'anathème sur Paul, et l'en informa, ajoutant que le seul moyen d'y échapper était d'accepter les décisions du concile de Latran. Dans une seconde lettre, le pape Martin fit connaître au clergé et au peuple de Thessalonique ce qui s'était passé, afin que les fidèles s'abstinssent de communiquer avec leur évêque déposé, jusqu'à ce qu'il s'amendât [3] ; s'il ne s'amendait pas, un autre évêque serait élu à sa place.

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 822 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 15.
2. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 627 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 655.
3. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 834 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 662 sq.

309. Le pape Martin Ier subit le martyre pour la cause du dyothélisme.

Tandis que siégeait le concile de Latran, l'empereur envoya en Italie son chambellan Olympius, en qualité d'exarque, avec mission d'obtenir, par ruse ou par force, l'acceptation du *type*. S'il s'apercevait que l'armée n'y était pas favorable, il ne devait rien laisser paraître, mais s'appliquer à gagner la confiance des troupes, surtout des garnisons de Rome et de Ravenne. Olympius arrivant à Rome trouva l'Église de cette ville réunie en synode avec les évêques italiens. Il essaya d'abord de faire assassiner le pape, au moment ou celui-ci lui donnait la communion. Mais il arriva, par miracle, que l'écuyer chargé de l'assassinat ne put voir le pape, ni pour la communion, ni pour le baiser de paix, ce qui fit sur Olympius une telle impression qu'il se réconcilia avec Martin, et lui découvrit les intrigues de la cour de Byzance. Il se rendit ensuite avec ses troupes en Sicile, pour s'y opposer à l'établissement des Sarrasins, et y trouva la mort, au cours d'une épidémie qui s'était déclarée dans son armée. Tel est le récit du *Liber pontificalis* [1]. — Une autre version nous apprend qu'Olympius fut accusé de rebellion et les Grecs reprochèrent au pape de ne pas l'en avoir détourné.

Mais la situation se compliqua pour le pape Martin lorsque arriva [233] le nouvel exarque Théodore Calliopé, qui, le 15 juin 653, d'après les ordres de l'empereur, entra à Rome avec une armée pour s'emparer du pape [2]. Nous ne connaissons guère les faits que par le récit du pape Martin lui-même, qui garda le plus grand courage au milieu de toutes les misères qu'il eut à supporter ; il écrivit à un de ses amis : *exultem potius quam fleam*. Il espérait que ses souffrances auraient au moins pour résultat de ramener ses persé-

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 649, n. 49 sq. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 649, n. 7 et 9, et Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 268 sq. [*Liber pontificalis*, édit. Duchesne, discute les données relatives aux évènements dans les notes à la notice du pape Martin. (H. L.)]

2. *Commemoratio eorum quæ... acta sunt in sanctum Martinum*, etc., dans Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 885 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 680. Cf. Muratori, *Annali d'Ital.*, t. IV, p. 123.

cuteurs au repentir [1]. Après les renseignements donnés par le pape, la principale source à consulter est une relation écrite par un de ses amis et intitulée : *Commemoratio eorum quæ sæviter et sine Dei respectu acta sunt... in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam* [2]. Ce mémoire concorde avec le récit du pape sur les épouvantables excès commis ; il respire alors un tel accent de vérité et une si franche indignation, que nul n'a mis en doute l'authenticité de ce document.

En prévision des événements, le pape avec tout son clergé se rendit, le samedi 15 juin 653, jour de l'entrée à Rome de Calliopé, dans l'église de Latran, voisin de l'*episcopium*, résidence papale. La politesse voulut qu'il envoyât une députation de clercs saluer l'exarque, à son arrivée ; le pape malade depuis huit mois ne pouvait s'y rendre lui-même. L'exarque simula la plus grande bienveillance, et remarquant l'absence du pape, déclara qu'il viendrait le lendemain lui offrir ses respects. Le lendemain, il différa sa visite, prétextant l'excès de fatigue ; mais le vrai motif était que, ce jour-là étant un dimanche, il y avait à l'église trop de personnes venues pour assister au service divin, célébré par le pape, pour qu'il fût possible d'essayer un coup de main.

Le lundi, l'exarque envoya au pape son secrétaire Théodore,
[234] accompagné d'une nombreuse escorte, lui demander dans quelle intention il avait fait dans sa maison des provisions d'armes et de pierres. Pour démasquer cette calomnie, le pape fit visiter par les députés tout l'*episcopium* ; on n'y trouva ni armes ni pierres ; le pape se plaignit alors de ce que l'on portait contre lui des accusations indignes, par exemple, d'avoir voulu prêter à l'*infâme* Olympius un secours armé.

Le pape avait fait placer son lit devant l'autel de l'église de Latran; mais au milieu de la nuit suivante les soldats, armés de lances, de glaives, d'arcs et de boucliers, envahirent l'église, éteignirent les lampes et les cierges, et il s'éleva aussitôt un épouvantable tumulte, causé par le choc des armes. Calliopé remit d'abord aux prêtres et aux diacres un décret portant que Martin s'était illégitimement, *irregulariter et sine lege,* emparé de l'épiscopat, qu'il était indigne d'occuper le Siège apostolique, qu'on devait le conduire à Constantinople

1. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 851 853 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 676, 678.

2. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 853 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 678 sq.

et lui désigner un successeur [1]. Le pape Martin ajoute qu'on l'avait également persécuté au sujet de la foi, sous prétexte qu'il n'avait pas enseigné la doctrine orthodoxe sur la sainte Vierge, et qu'il avait envoyé aux Sarrasins de l'argent et un *tomus* qu'ils devaient croire ; autant de calomnies, car le pape avait simplement donné des aumônes à quelques chrétiens venus des pays occupés par les Sarrasins [2]. Le pape, qui n'avait pas prévu cette attaque, ne voulut pas résister à la force ; il se rendit, ne voulant pas que le sang coulât à cause de lui. Sur sa demande, on lui assura qu'il pouvait amener avec lui les ecclésiastiques de son choix, et on le conduisit au palais, pendant que le peuple criait : « Anathème à quiconque soutient que Martin a porté atteinte à la foi, anathème à quiconque ne reste pas fidèle à la vraie foi ! » Pour apaiser le peuple, l'exarque dit qu'il ne s'agissait pas de la foi, et qu'il n'y avait sur ce point aucune divergence entre les Grecs et les Romains [3].

Le mardi tout le clergé fit visite au pape, et chacun voulait l'accompagner à Constantinople. Mais dans la nuit du mardi au mercredi, il fut arraché de force à tous ses amis, enlevé de la ville, et porté au bord de la mer. On ne lui laissa que six serviteurs et un *cauculus* [4] ; on ferma les portes de Rome, afin que personne [235]
ne pût suivre le pape. Arrivé au bord de la mer, Martin dut partir immédiatement, et, après trois mois de navigation, parvint à l'île de Naxos, où il resta un an prisonnier. La seule faveur qu'on lui accorda, fut de se baigner deux ou trois fois, et de demeurer en ville dans un hospice ; en revanche, tous les présents qui lui furent apportés par les fidèles ne purent arriver jusqu'à lui, car ses gardes s'en emparèrent [5]. On envoya à Constantinople la nouvelle que le pape avait été saisi, et on le dépeignit comme un hérétique et un rebelle. Le 17 septembre 654, le pape Martin arriva enfin à Constantinople ; dès le jour même, étant encore sur le navire, et alité,

1. Martin, *Epist. II ad Theod.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 851, 852 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 676, 677.

2. Martin, *Epist. I ad Theod.*, dans Mansi, *op. cit.*, col. 850 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 675.

3. Martin, *Epistola I ad Theod.*, *Ibid.*

4. *Cauculus* signifie *famulus*, ou bien *vase précieux*. Voy. Du Cange, *Glossar.* aux mots *Cauculus* 3 et *Caucus* 2 ; Muratori, *op. cit.*, p. 125.

5. Martin, *Epist. II ad Theod.* et *Commemoratio*, etc. Dans ce dernier écrit, on émet l'opinion que le pape n'aurait pas quitté le navire ; Martin dit lui-même qu'il avait demeuré dans un hospice.

il se vit en butte aux railleries et à toutes les insultes des visiteurs. Vers le coucher du soleil, survint un scribe nommé Sagoleva, accompagné de gardes ; il fit transporter le pape dans la prison *Prandearia*. Enfermé avec toutes sortes de précautions (on alla jusqu'à défendre aux gardes de dire le nom du prisonnier), il passa quatre-vingt-treize jours dans cette prison [1]. Ce fut alors qu'il écrivit sa seconde lettre à Théodore, dans laquelle il se plaint de n'avoir pas eu depuis quarante-sept jours un seul bain froid ou chaud. Aussi était-il complètement exténué, car il souffrait depuis longtemps d'un dérangement d'intestins ; de plus, on ne lui donnait pas la nourriture suffisante, et ce qui lui était présenté ne lui inspirait que dégoût [2]. Au bout de quatre-vingt-treize jours, le pape dut se présenter devant le tribunal ; sa maladie l'obligea à s'y faire transporter. Le président eut la cruauté de lui ordonner de se tenir debout, ce qu'il ne put faire qu'en s'appuyant sur deux sbires et au prix de vives souffrances. Le président lui demanda, avec hauteur : « Dis-moi, malheureux, quel mal t'a fait l'empereur ? » Le pape ne répondit rien. On produisit des témoins contre lui : c'étaient, pour la plupart, d'anciens administrés d'Olympius et des soldats. On leur avait dicté d'avance leur déposition. Le premier témoin à charge fut Dorothée, patrice de Cilicie (ou de
[236] Sicile). Il dit que Martin avait fait cause commune avec Olympius contre l'empereur, avait mis l'Occident en révolution, et était un ennemi et un meurtrier de l'empereur. Un autre prétendit qu'il avait pris part au soulèvement d'Olympius, et avait cherché à faire parjurer les soldats. On pressa Martin de se justifier et le pape commença à le faire en disant : « Lorsque le *type* eut été publié et envoyé à Rome... » Mais aussitôt le préfet Troïlus s'écria : « Tu ne dois pas parler sur la foi, mais seulement sur la rébellion à laquelle tu es accusé d'avoir pris part [3]. Tu savais ce qu'Olympius tramait contre l'empereur et tu ne l'as pas arrêté ; au contraire, tu as été d'accord avec lui. » Martin répondit : « Toi non plus, tu n'as pas empêché George et Valentin de se révolter contre l'empereur [4], et toi et tes pareils, vous avez laissé faire. Comment aurais-je pu,

1. *Commemoratio.*
2. Martin, *Epist. II ad Theod.*
3. Le mot *duellum* dont on se sert a le sens de *rebellio*. Voir Du Cange, *Glossarium*, à ce mot.
4. Sur cette révolte de Valentin, à la suite de laquelle Constant II arriva

moi, agir contre un homme qui avait à sa disposition toute la force militaire de l'Italie ? Du reste, je vous en prie, au nom du Seigneur, hâtez-vous de faire de moi ce que vous voulez. Tout genre de mort sera un bienfait. » — Il y avait encore plusieurs autres témoins à entendre ; mais on n'en fit rien, et on blâma l'interprète d'avoir si fidèlement traduit en grec les fières paroles du pape Martin. Le président du tribunal se leva, et alla faire son rapport à l'empereur ; le pape fut enlevé du tribunal, transporté dans une grande cour, où on le donna en spectacle au peuple, après quoi on le porta sur la plate-forme qui servait habituellement à l'exhibition des criminels, afin que, de ses appartements, l'empereur pût assister au spectacle. Une grande foule de peuple entourait la plate-forme. Un fiscal sortit alors des appartements de l'empereur, se présenta devant le pape, et l'injuria en disant : « Tu as lutté contre l'empereur, quel espoir te reste-t-il maintenant ? Tu as abandonné Dieu, et Dieu t'a abandonné ; » il lui fit arracher ses insignes patriarcaux [1], et le remit au préfet de la ville en disant : « Fais-le immédiatement couper en morceaux. » Il engagea aussitôt les assistants à l'anathématiser, mais quelques-uns seulement consentirent à le faire. Les bourreaux dépouillèrent le pape de ses vêtements et ils allèrent jusqu'à déchirer de haut en bas sa tunique de dessous, en sorte que le corps parut à nu en plusieurs endroits. On lui passa au cou une chaîne de fer, et on lui fit ainsi parcourir la ville jusqu'au prétoire ; devant le funèbre cortège était [237]
porté le glaive destiné à l'exécution. Arrivé au prétoire, le pape fut enfermé avec des meurtriers ; une heure après, on le transporta dans le cachot de Diomède ; mais ce changement se fit avec une telle brutalité, que le pape fut blessé aux jambes et aux genoux et l'escalier de la prison fut arrosé de son sang. Martin se laissa choir, exténué par le froid, car on était au milieu de l'hiver, et pendant tout le jour il fut à deux doigts de la mort.

Seul un jeune clerc eut permission de rendre ses services au pape, à qui on donna, par contre, un domestique du bourreau, ainsi que cela se pratiquait pour ceux qui devaient être exécutés. Deux femmes, la mère et la fille, qui faisaient partie du personnel de la prison, eurent pitié du pape, et voulurent couvrir celui qui

au pouvoir, cf. Nicéphore, *Breviarium de rebus gestis post Mauritum*, p. 33 sq., éd. Bonn. George avait peut-être fait partie de cette rébellion.

1. Sur le *Psachnion*, voir Du Cange, *Glossarium*, à ce mot.

était à demi nu et presque mort de froid ; mais elles n'osèrent le faire que quelques heures après, quand le gouverneur de la prison se fut éloigné. Le pape ne dit rien jusqu'au soir, mais alors le préfet Grégoire lui envoya quelques mets, en lui faisant dire : « Nous espérons qu'avec le secours de Dieu tu ne mourras pas. » Le pape se contenta de soupirer ; on lui retira sa chaîne de fer. Le lendemain, l'empereur fit visite à Paul, patriarche de Constantinople, et lui raconta ce qui s'était passé. Celui-ci, en entendant ce récit, s'écria : « Malheur à moi ! car j'aurais encore à répondre de cela devant Dieu ; » il adjura l'empereur de s'arrêter, et de ne pas imposer au pape d'autre châtiment. Lorsque Martin apprit ces conseils du patriarche à l'empereur, il en fut attristé, car il espérait la mort. Peu après mourut le patriarche Paul, et Pyrrhus monta de nouveau sur le siège de Constantinople. Cette intrusion ayant soulevé de vifs mécontentements, l'empereur envoya dans le cachot du pape un fonctionnaire nommé Démosthène, pour lui demander ce qui s'était passé à Rome au sujet de Pyrrhus. Le pape répondit que Pyrrhus était venu à Rome de sa propre volonté, qu'il y avait émis spontanément une profession de foi, que le pape Théodore l'avait reconnu comme évêque parce que, même avant l'arrivée de Pyrrhus, Paul était regardé à Rome comme un intrus ; enfin que Pyrrhus avait été entretenu à Rome aux frais du patriarcat romain. Démosthène prétendit que Pyrrhus n'avait pas agi à Rome en toute liberté, et qu'on l'y avait chargé de chaînes. Le pape soutint le contraire, et à l'appui de ces dires cita des témoins qui se trouvaient alors à Rome, et maintenant à Constantinople. Il termina, en disant à Démosthène : « Faites de moi ce que vous voudrez, faites-moi couper en morceaux comme vous l'avez ordonné ; mais je ne serai jamais en communion avec l'Église de Constantinople. » — Après quatre-vingt-cinq jours passés dans le cachot de Diomède, le pape Martin fit de touchants adieux à ceux qui venaient le visiter, et fut transporté dans la maison
[238] du secrétaire Sagoleba où il passa deux jours ; le 26 mars 655, il fut secrètement embarqué pour Cherson [1]. Dans ce nouvel exil, le pape eut encore beaucoup à souffrir, il manqua même de pain, et enfin il mourut le 16 septembre de cette même année, avec la

1. Il y a plusieurs villes et pays portant le nom de Cherson et de Chersonèse ; il s'agit ici de la ville de Cherson, auparavant Héraclée, dans la *Chersonesus Taurica*, ou dans la *Sarmatia Europæa*, presqu'île de Crimée.

gloire du martyre [1]. Son corps fut enseveli près de Cherson, dans l'église de Sainte-Marie de Blakherne [2]. Nous possédons encore deux lettres écrites de Cherson par le pape [3]. Il y dépeint sa détresse et se plaint de ce que ses amis, notamment les clercs romains, l'ont abandonné, et ne lui envoient pour sa subsistance ni vin ni blé, que cependant l'Église romaine possède en abondance. En terminant sa dernière lettre, il recommande à la divine Providence l'Église romaine, et surtout le pasteur qu'elle a présentement (*pastorem, qui eis præesse monstratur*). Il donnait, en parlant ainsi, son approbation à ce qui s'était passé à Rome. Lorsque Martin fut emmené en exil, l'exarque impérial avait demandé d'élire un nouveau pape ; mais le clergé de Rome ne voulut pas accéder à cette proposition, et vers la fin de l'année 654, le pape écrivit de Constantinople que « cela ne devait pas se faire, car en son absence, l'archidiacre, l'archiprêtre et le primicier [des notaires] étaient ses véritables représentants. » Toutefois à la date de cette lettre, le clergé romain avait déjà, le 8 septembre 654, élu pour souverain pontife, Eugène Ier, homme intelligent et orthodoxe, issu d'une famille romaine distinguée. Les clercs ne se décidèrent à faire cette élection qu'après avoir lutté une année entière, et parce qu'ils crai- [239]
gnaient que l'empereur n'élevât un monothélite sur le siège pontifical. Baronius [4] dit que, jusqu'à la mort de Martin, Eugène n'a exercé que des fonctions de vicaire ; mais cette hypothèse est réfutée. Pagi [5], qui prouve que les années du pontificat d'Eugène sont comptées dans les archives romaines à dater du 8 sep-

1. Les Grecs célèbrent sa fête et l'honorent le 11 avril, comme confesseur de la foi, et le 12 novembre, comme martyr. Bower, *Gesch. der Päpste*, t. IV, p. 112, soutient à tort que ce pape n'a pas souffert pour la foi, mais simplement pour avoir désobéi à l'empereur. Il est du reste, en cela, en contradiction avec lui-même, car ailleurs (page 123), il montre que l'accusation de haute trahison portée contre le pape était dérisoire, et que le vrai motif des persécutions souffertes par Martin fut son refus de signer le *type*.

2. *Commemoratio*, etc. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 855-861 ; Hardouin, *op. cit.* t. III, col. 680 sq. L'impératrice Pulchérie avait bâti une église dédiée à la Vierge, et située dans un faubourg de Constantinople nommé Blakherne ; par la suite cette église devint la plus célèbre de la ville, c'est ce qui donna l'idée de bâtir dans d'autres villes des églises de Sainte-Marie de Blakherne. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 654, n. 3 ; Nicéphore Callixte, *Hist. eccles.*, lib. XV, c. XXIV.

3. Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 861 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 686 sq.

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 652, n. 11 ; ad ann. 654, n. 6.

5. Pagi, *Critica*, ad ann. 654, n. 4.

tembre 654, et non de la mort de Martin. Quoique cette assertion de Pagi soit exacte, Eugène ne peut être considéré sans conteste comme pape légitime qu'à dater de la mort de Martin.

310. L'abbé Maxime et ses disciples sont martyrisés. La doctrine des trois volontés.

Outre le pape Martin, plusieurs évêques d'Occident furent frappés de peines sévères, pour avoir pris part au concile de Latran [1]. L'abbé Maxime et ses disciples furent surtout l'objet de ces cruautés. Celles que ces saints personnages eurent à supporter nous sont fidèlement rapportées dans les actes de l'interrogatoire de Maxime, dans ses lettres et dans la correspondance de ses disciples, enfin dans le procès-verbal de la discussion entre Maxime et Théodose, évêque de Césarée [2]. Les anciens historiens et la *vita sancti Maximi* les racontent également. Nous voyons par ces documents que l'abbé Maxime et deux de ses disciples, l'un et l'autre nommés Anastase, l'un moine et l'autre apocrisiaire de l'Église romaine, furent, par ordre de l'empereur, transportés de Rome à Constantinople à la même époque que le pape Martin, c'est-à-dire en 653. D'autre part, il est certain, d'après Assemani, que l'abbé Maxime se trouvait à Constantinople dès l'année 653, par conséquent avant l'arrivée du pape Martin [3]; mais il est aussi incontestable que l'enquête contre Maxime et ses amis ne commença qu'en 655, après le jugement contre le pape Martin [4]. Le *sacellarius* impérial (officier du fisc) lui reprocha sa haine contre

1. Théophane, *Chronographia*, ad ann. 621. Cet historien rapporte à ce moment, et pour donner un aperçu plus complet de l'histoire du monothélisme, des faits qui ne se sont passés que plus tard. Ed. Bonn, t. I, p. 510.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 3 sq. ; plus complet dans Galland, *Biblioth. Patrum*, t. XIII, col. 50-78, et S. Maxime, *Opera*, éd. Combéfis, t. I, col. XXIX, et LXX.

3. *Italicæ historiæ scriptores*, t. II, p. 149.

4. Pagi, *Critica*, ad ann. 657, n. 8, a très bien démontré que l'interrogatoire de Maxime n'a eu lieu qu'en 655 ; mais il a tort d'en conclure que l'arrivée de Maxime à Constantinople datait de cette même année 655. Les actes de l'interrogatoire disent bien, il est vrai (Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 3), que *post dies aliquot*, à partir du jour où Maxime fut arrivé à Constantinople, il

l'empereur, et l'accusant d'avoir été la cause de la prise de l'Égypte, d'Alexandrie, de la Pentapole et de l'Afrique par les [240] Sarrasins. Le témoin Jean certifia que, vingt-deux ans auparavant, lorsque l'empereur Héraclius ordonna à Pierre, préfet de Numidie, de s'avancer avec une armée vers l'Égypte contre les Sarrasins, Maxime avait engagé ce préfet à n'en rien faire, pour cette raison que Dieu ne soutenait pas le gouvernement d'Héraclius (à cause du monothélisme de ce prince). Maxime déclara que c'était une calomnie, et fit la même réponse au témoignage de Sergius Maguda, le second témoin. Celui-ci avait prétendu que, neuf ans auparavant, le pape Théodore avait fait dire au patrice Grégoire de ne pas hésiter à se révolter parce que Maxime avait vu en songe des anges criant : « Empereur Grégoire, tu es vainqueur. » Un autre témoin, Grégoire, fils de Photin, rapporta en la défigurant, une parole que Maxime lui avait dite à lui-même, à Rome ; il aurait affirmé que l'empereur n'était pas même prêtre. Maxime fut alors reconduit hors du prétoire, et on demanda à un de ses disciples si Maxime avait fait quelque mal à Pyrrhus. Le disciple, n'ayant voulu rien dire contre son maître, fut battu, et on le congédia ainsi que les autres disciples de Maxime. L'abbé Mennas porta encore, en présence du sénat, une autre accusation contre Maxime (celui-ci était donc revenu dans la salle du tribunal) ; il l'accusa d'avoir fait de la propagande en faveur de l'origénisme. Maxime mit à néant cette accusation, en prononçant l'anathème contre Origène, et il fut ramené dans son cachot. Le soir, du même jour, le patrice Troïlus et Sergius Eucratas, officier de bouche de l'empereur, vinrent interroger Maxime, sur ses discussions dogmatiques avec Pyrrhus en Afrique et à Rome. Maxime leur fit sur ce point un rapport détaillé, et termina par ces paroles : « Je n'ai aucun dogme particulier, et j'adhère en tout à l'Église catholique. » Sur de nouvelles demandes, il ajouta qu'il ne pouvait accepter la communion de l'Église de Constantinople, parce que, par les neuf *capitula* de Cyrus, par l'*ecthèse* et le *type*, elle était allée contre l'autorité des quatre conciles œcuméniques. On lui répondit : « Mais les Romains sont cependant d'accord avec Constantinople ; car hier sont arrivés ici les apocrisiai-

fut traduit devant le tribunal ; mais ils rapprochent souvent des faits assez éloignés, en se servant de cette même formule *post dies aliquot*. Nous en aurons bientôt un exemple frappant.

[241] res de Rome, et demain ils communieront avec le patriarche. » En effet, les apocrisiaires envoyés par le pape Eugène à la cour de Constantinople s'étaient montrés disposés à entrer en communion avec le patriarche, à la condition que l'on reconnût dans le Christ une volonté hypostatique et deux volontés naturelles ; c'est-à-dire que si l'on examinait le Christ sous le rapport de la personnalité, on ne devait affirmer qu'une seule volonté ; au contraire, si on l'examinait sous le rapport des natures, on devait attribuer une volonté propre à chacune de ces deux natures. Pierre, clerc de Constantinople, avait imaginé ce moyen terme et l'avait proposé au patriarche Pyrrhus ; il fut accepté, non seulement par Pyrrhus, mais encore par les apocrisiaires romains. L'abbé Maxime se refusa à croire à cette solution et se contenta de dire : « Si les ambassadeurs romains ont fait pareille chose, ils n'ont cependant pas porté préjudice au Siège de Rome, parce qu'ils n'ont pas apporté de lettres pour le patriarche (mais simplement pour l'empereur). » Aux reproches d'offenses envers l'empereur, parce qu'il se permettait de parler contre le *type*, Maxime répondit en témoignant de sa soumission dans les termes les plus humbles ; ajoutant aussitôt qu'il fallait avant tout se garder d'offenser Dieu. On lui demanda si prononcer l'anathème contre le *type* n'était pas, par le fait même, prononcer l'anathème contre l'empereur ; il répondit que l'empereur avait été trompé par ceux qui étaient à la tête de l'Église de Constantinople : Constant devait imiter son prédécesseur Héraclius, déclarant au pape Jean que Sergius et non lui-même était l'auteur de l'*ecthèse*, et rejetant ainsi ce document. Ainsi se termina le premier interrogatoire.

Quelques jours après, survint un incident omis dans les interrogatoires, mais que nous connaissons par une lettre de l'abbé Maxime à son disciple, le moine Anastase. Le 18, fête de la *media Pentecostes*, le patriarche fit dire à Maxime : « Les Églises de Constantinople, de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem sont maintenant unies ; si tu veux être catholique, tu dois, toi aussi, t'unir à elles. » L'abbé ayant demandé des explications, les envoyés du patriarche lui dirent que tous ceux qui étaient unis reconnaissaient à la fois les deux opérations à cause de la différence (des natures), et une seule opération à cause de l'unité (de personne). Maxime ne voulut pas accepter cette doctrine, et les députés lui dirent : « L'empereur et le patriarche ont décidé, conformément au décret du pape (*per præceptum papæ*), que tu

serais frappé d'anathème et condamné à mort, si tu n'obéissais [242]
pas. » Maxime fut inébranlable [1].

Pagi [2] a démontré que, par l'expression *media Pentecostes*, il faut entendre le jour placé à égale distance de Pâques et de la Pentecôte ; en l'année 655, il tombait le 22 avril. Il faut donc lire 22, au lieu de 18, dans la lettre de Maxime. Pagi a aussi soutenu que cet incident avait eu lieu après le premier interrogatoire ; mais Assemani n'est pas de cet avis, et le place avant ce premier interrogatoire parce que, le 22 avril 655, Pyrrhus était encore sur le siège de Constantinople (il mourut en juin ou juillet 655), tandis que les actes parlent de lui comme étant déjà mort. Ainsi un clerc dit à Maxime : *Tibi reddidit Deus quæcumque fecisti beato Pyrrho* [3]. Seulement, Assemani a oublié qu'à l'époque des pourparlers du 22 avril l'union des apocrisiaires romains et de l'Église de Constantinople était déjà conclue, car on y fait allusion. Il ne faut pas non plus oublier que le mot μακάριος (*beatus*) n'était pas exclusivement employé pour désigner des défunts ; on donnait aussi parfois ce titre à des évêques vivants. Et quand même les mots τῷ μακαρίῳ Πύῤῥῳ s'appliqueraient au patriarche défunt, on ne serait pas obligé d'adopter l'opinion d'Assemani, et de placer les pourparlers du 22 avril avant le premier interrogatoire de saint Maxime. Car les actes de ces interrogatoires se divisent évidemment en deux parties : la première, celle que nous avons utilisée, ne parle pas de Pyrrhus comme défunt ; elle le mentionne à plusieurs reprises sans lui donner jamais l'épithète de *beatus* ; ce qui s'explique aisément puisque, après la mort de Paul, Pyrrhus était remonté sur le siège de Constantinople. L'épithète de μακάριος ne se rencontre, pour la première fois, que dans la seconde partie des actes, et alors elle peut fort bien avoir servi à désigner Pyrrhus comme déjà mort. Cette seconde partie commence par ces mots : *Et rursus alio sabbato* ; or, entre cet *aliud sabbatum* et ce qui précède, il a pu se passer plusieurs mois ; car nous savons, par ailleurs, que souvent les actes mentionnent sans transition des faits qui se sont passés à d'assez longs intervalles ; ainsi il s'écoula un temps assez long entre l'arrivée de Maxime à Constantinople et son premier interrogatoire, sans que les actes paraissent en tenir compte.

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 11 ; S. Maxime, *Opera*, p. XLI.
2. Pagi, *Critica*, ad ann. 657, n. 6 et 7.
3. Assemani, *op. cit.*, col. 143.

Les apocrisiaires romains, étant ainsi tombés dans le piège des
[243] Byzantins, furent renvoyés dans leur pays avec une lettre pour le pape, sollicitant son adhésion à la doctrine sur les trois volontés. Tel est le récit fait par le moine Athanase dans sa lettre aux moines de Cagliari en Sardaigne, qu'il engage à se rendre à Rome pour y encourager les chrétiens sûrs et fidèles, à se montrer fermes contre les nouvelles hérésies [1]. Les lettres remises aux apocrisiaires romains n'étaient pas de Pyrrhus, mais bien de Pierre, son successeur sur le siège patriarcal. Le *Liber pontificalis* dit que Pierre écrivit, en effet, au pape Eugène [2], et l'historien ajoute qu'il s'y était exprimé d'une manière absurde, et sans donner aucune explication sur les opérations et les énergies dans le Christ [3]. Le peuple et le clergé de Rome furent très irrités de cette lettre ; le peuple empêcha de célébrer l'office divin dans la basilique de Sainte-Marie *ad Præsepe*, et ne permit pas au pape de quitter cette église avant qu'il n'eût promis de condamner la lettre. Le même sort a dû être réservé aux autres lettres apportées par les apocrisiaires ; peut-être même pourrait-on dire que l'indignation populaire fut motivée par les autres lettres de Pierre aussi bien que par la première. Nous verrons, grâce à un passage des négociations de l'évêque Théodose avec Maxime, la conduite que tint le pape Eugène en cette circonstance.

Sur ces entrefaites, Maxime et ses disciples avaient dû subir, à Constantinople, un nouvel interrogatoire un samedi (*alio sabbato*), dans l'été de 655, depuis la mort de Pyrrhus. On conduisit d'abord l'un des disciples de Maxime dans la salle du palais où se trouvaient déjà les deux patriarches Pierre de Constantinople et Macédonius d'Antioche. Constantin et l'abbé Mennas reprirent le rôle d'accusateurs, mais le disciple de Maxime récusa le premier, parce qu'il n'était ni moine ni clerc, mais bien comédien et entremetteur. Le disciple avoua, sans hésiter, qu'il avait anathématisé le *type* et même qu'il avait écrit un livre contre ce document. Maxime lui-même fut alors introduit, et Troïle lui dit : « Dis

1. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 12.
2. Dans Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 1.
3. Dans une lettre qu'il écrivit plus tard au pape Vitalien, le patriarche Pierre s'exprima, il est vrai, d'une manière plus explicite. Il dit qu'il approuvait également les deux expressions : une et deux volontés, une et deux énergies. Mansi, *op. cit.*, col. 275 ; Hardouin, t. iii, col. 1107.

la vérité, et l'empereur aura pitié de toi ; si, au contraire, il faut en venir à une enquête juridique, et si une seule des accusations portées contre toi est prouvée, la loi te condamne à mort. » Maxime déclara formellement que toutes les accusations portées contre lui étaient des calomnies ; la seule chose vraie, c'est qu'il avait anathématisé le *type*, et à plusieurs reprises. Troïle dit : « Si tu as [244] prononcé l'anathème contre le *type*, tu l'as aussi, par le fait même, prononcé contre l'empereur. » Maxime répliqua : « Non, pas contre l'empereur, mais contre un document qui ne provient pas de lui. » On lui fit ensuite diverses autres questions, par exemple, pourquoi il aimait les Latins et haïssait les Grecs, et c'est alors qu'un clerc dit ces mots que nous avons déjà cités : *Retribuit tibi Deus quæcumque fecisti beato Pyrrho*. La question étant tombée sur le concile de Latran, on dit qu'il n'avait aucune autorité, parce qu'il avait été réuni par un déposé (le pape Martin). Maxime s'inscrivit en faux contre ces affirmations, et fut reconduit dans son cachot. Pendant tout l'interrogatoire, les deux patriarches n'avaient pas dit un seul mot.

Le lendemain dimanche, les deux patriarches réunirent un synode (σύνοδος ἐνδημοῦσα) et conseillèrent à l'empereur d'envoyer Maxime et ses disciples en exil, chacun vers une destination différente [1]. Maxime fut en effet envoyé à Byzia, en Thrace ; l'un de ses disciples à Perbéris, et l'autre à Mesembria ; tous se trouvaient dans la plus grande misère, et ayant à peine de quoi se vêtir et se nourrir [2].

Le 24 août 656 [3], Théodose, archevêque de Césarée en Bithynie, arriva à Byzia comme ambassadeur du patriarche de Constantino-

1. Assemani, *op. cit.*, col. 153 sq., et Walch, *op. cit.*, p. 308, ont pensé quiil fallait rapporter à ce concile le passage final de la *Disputatio Maximi cum Theodosio*, dans l'éd. de Combéfis, *loc. cit.*, p. LXV, imprimé dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 74 ; mais qui ne se trouve pas dans les *Collectanea* d'Anastase ; c'est le passage commençant par ces mots : *Exinde adductis*, etc., et portant que le synode avait conseillé à l'empereur de torturer Maxime et ses disciples, de leur faire couper la langue et trancher la main droite. Cependant on ne tint compte de ces conseils que plus tard. Mansi et d'autres historiens ont pleinement raison de dire que ces brutalités ne furent inspirées à l'empereur que par un autre concile qui se tint, assez longtemps après, à Constantinople.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 10.

3. Cette date se déduit de saint Maxime, *Opera, loc. cit.*, p. XLIV, comparée avec LIX.

ple et accompagné de deux fondés de pouvoirs de l'empereur pour entamer de nouvelles négociations avec l'abbé Maxime. Nous possédons encore les actes de ces pourparlers [1]. La manière dont l'évêque Théodose s'informa de la santé de Maxime, amena celui-ci à parler de la prescience divine et de la prédestination. D'après Ma-
[245] xime, la prescience divine s'appliquait à nos actes libres, à nos vertus comme à nos vices ; la prédestination, au contraire, s'appliquait aux choses *quæ non sunt in nobis*, c'est-à-dire aux diverses péripéties que nous avons à traverser. Après ces préliminaires, Théodose demanda à Maxime, au nom de l'empereur et du patriarche, pour quel motif il ne voulait pas accepter la communion du siège de Constantinople. Maxime démontra que ce qui s'était passé, à partir de la publication des *capitula* de Cyrus d'Alexandrie, c'est-à-dire l'apparition de l'*ecthèse* et du *type*, ne lui permettait pas d'accepter cette communion : car accepter la doctrine d'une seule énergie et d'une seule volonté, c'était aller contre les vrais principes de la théologie et de l'économie (de la Trinité et de l'Incarnation); en outre le *type* prohibait ce que les Pères et les apôtres avaient enseigné. Théodose assura que l'empereur sacrifierait le *type*, si Maxime consentait à accepter la communion avec l'Église de Constantinople. Ce dernier exigea encore l'acceptation des décrets du concile de Latran, et réfuta les objections soulevées pas Théodose sur la nullité de ce concile, sous prétexte qu'il s'était tenu sans l'assentiment de l'empereur. Interrogé pourquoi il ne reconnaissait pas la lettre de Mennas, Maxime se contenta de répondre, en mettant en relief le caractère hérétique de ce document sans cependant élever de doutes sur son authenticité, tandis qu'il déclara apocryphes les textes des Pères que Théodose cita en faveur du monothélisme. C'étaient en effet des passages d'Apollinaire et de Nestorius, attribués faussement à saint Athanase et à saint Jean Chrysostome. Théodose cita ensuite un autre prétendu texte de saint Cyrille, sans vouloir permettre à Maxime de l'expliquer ; il se contenta d'affirmer que l'on devait reconnaître une seule énergie hypostatique du Christ. Maxime fit voir à quelles conséquences conduisait cette affirmation, et démontra que la doctrine des deux natures impliquait nécessairement celle des deux volontés et des deux énergies naturelles. Théodose ne manqua pas d'objecter que la doctrine de Cyrille amènerait à croire qu'il a pu y avoir

1. Saint Maxime, *Opera*, *loc. cit.*, p. XLIV sq.

un conflit de volontés dans le Christ ; mais Maxime résolut l'objection, et démontra, par les actes de Latran, que déjà les anciens Pères avaient parlé des deux volontés et des deux énergies du Christ. Théodose proposa alors cette solution : Puisqu'il en était ainsi, il consentait à reconnaître, par écrit, l'existence de deux natures, de deux volontés et de deux énergies : mais, de son côté Maxime devait accepter la communion (avec le siège de Constantinople et la sienne propre). Maxime répondit à cette avance en disant que, n'étant qu'un simple abbé, ce n'était pas à lui à recevoir une pareille déclaration ; d'après la règle ecclésiastique, l'empereur et le patriarche, ainsi que leurs synodes, devaient s'adresser pour cela à l'évêque de Rome. Théodose accepta la proposition de Maxime, et lui demanda si, dans le cas où il serait envoyé comme ambassadeur à Rome, Maxime l'accompagnerait. Celui-ci le lui promit, et tous les assistants pleuraient de joie, et remerciaient Dieu à genoux des espérances de paix qui commençaient à poindre. Aussitôt après, Théodose demanda si Maxime n'acceptait, [246]
en aucune manière, « une volonté ou une énergie ; » l'abbé répondit, en indiquant six cas où il était nécessaire de rejeter complètement cette expression. Théodose ayant dit, de plus, que l'union des deux natures impliquait forcément l'unité de volonté, Maxime développa la doctrine de la communication des idiomes et fit voir que la volonté et l'énergie étaient du ressort de la nature, et non de la personne. Les ambassadeurs de l'empereur prirent alors congé de Maxime, avec l'espoir que l'empereur les enverrait en mission à Rome, et ils laissèrent à l'exilé un peu d'argent et des habits. Le 8 septembre 656 [1], Maxime fut transféré, par ordre de l'empereur, dans le couvent de Saint-Théodore à Rhégium, où il reçut la visite des nouveaux ambassadeurs du prince, les patrices Épiphane et Troïle, et l'évêque Théodose. Ils lui dirent que l'empereur lui préparait une magnifique réception à Constantinople, s'il consentait à s'entendre avec lui sur les bases du *type*, et à recevoir avec lui la sainte communion. Maxime reprocha à l'évêque Théodose de n'avoir pas tenu ses promesses de Byzia, et, comme on peut le présumer, il refusa les propositions de l'empereur. Aussitôt ceux qui étaient présents frappèrent, maltraitèrent et injurièrent Maxime, et l'évêque Théodose fut seul à le protéger. On

1. Et non pas en 661, ainsi que l'a prétendu Walch, p. 308. Cf. Assemani, *op. cit.*, col. 154, 155.

revint à la charge pour représenter à l'abbé que le *type* était une œuvre de conciliation : Maxime répondit que l'on n'arriverait pas à cette conciliation en cachant la vérité ; on employa encore les menaces, elles restèrent sans résultat. Le lendemain, fête de l'Exaltation de la sainte Croix (14 septembre 656), Maxime fut déporté à Salembria, et on lui déclara que si les barbares laissaient à l'empire un moment de répit, on traiterait le pape, qui se montrait de nouveau rebelle, et tous les chefs de parti en Occident, enfin les disciples de Maxime, comme on avait traité le pape Martin. Cette menace des commissaires prouve que le pape Eugène avait condamné l'union acceptée par ses apocrisiaires. Pendant qu'il était à Salembria, Maxime eut à se défendre contre la garnison de cette ville, qui l'accusait de ne pas accepter le θεοτόκος. Ses discours pieux et énergiques lui gagnèrent beaucoup de monde. Ce fut ce qui décida ses gardiens à le transporter ailleurs, et on le conduisit à Perberis, où il trouva un de ses disciples, qui y était exilé. On ne sait combien de temps Maxime resta dans cette ville ; les actes disent que son séjour y fut comme un second exil.

[247] Là se termine le texte tel qu'il se trouve dans les *Collectanea* d'Anastase. Mais Combéfis a découvert un appendice qui ajoute les détails suivants : « Maxime et ses disciples, reconduits à Constantinople, furent frappés d'anathème par un nouveau concile avec le pape Martin, Sophrone et tous les orthodoxes. Après quoi ils furent ensuite livrés au préfet, qui, conformément à l'ordre reçu, les fit fouetter, leur fit arracher la langue jusqu'à la racine, et couper la main droite. Ainsi mutilés, ils durent parcourir les douze quartiers de la ville, et partir de là pour un exil perpétuel. On les dirigea vers Lazika, dans la Colchide, sur le Pont-Euxin [1]. Une lettre que l'un des exilés, l'apocrisiaire Anastase, écrivit de Lazika au prêtre Théodose porte que le 8 juin de la cinquième indiction, c'est-à-dire en 662, ils étaient arrivés dans cette ville ; on les avait immédiatement séparés les uns des autres, on leur avait enlevé tout ce qu'ils possédaient, et enfin on leur avait fait subir beaucoup de mauvais traitements. Maxime fut d'abord enfermé dans le *castellum* de Schemarum et ses deux disciples dans les *castella* de Scotonum et de Buculus. Quelques jours plus tard, ces deux derniers, bien qu'à demi morts, furent envoyés plus loin encore ; aussi l'un d'eux, le moine Anastase,

1. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 74.

mourut-il le 24 juillet 662, ou sur le chemin du *castellum* de Sunias, ou dès son arrivée. Son compagnon d'exil, l'apocrisiaire Anastase, ne put savoir d'une manière complètement sûre les circonstances dans lesquelles était mort son ami, car on les avait séparés dès le 18 juillet 662. Maxime mourut à Schemarum, ainsi qu'il l'avait prédit, le 13 août 662 [1]. Les souffrances de l'apocrisiaire Anastase, qu'il nous a lui-même dépeintes dans ses lettres, [248] durèrent beaucoup plus longtemps, car il ne s'éteignit dans son exil que le 11 octobre 666 [2].

311. Le pape Vitalien.

Sur ces entrefaites, le pape Eugène Ier était mort à Rome en 657 ; Vitalien, son successeur, envoya immédiatement des ambassadeurs à Constantinople, avec une lettre synodale pour annoncer son élection. Les ambassadeurs furent reçus amicalement, on renouvela les privilèges de l'Église romaine, et l'empereur envoya à Saint-Pierre un évangéliaire en or, avec des pierres précieuses d'une merveilleuse grosseur. Tel est le récit du *Liber pontificalis* [3]. Il résulte des actes du VIe concile œcuménique [4], que Vitalien adressa alors à Pierre, patriarche de Constantinople, une lettre d'où celui-ci avait conclu que le pape professait les mêmes sentiments que lui. Il en résulte formellement que, Vitalien ayant évité de condamner le *type* dans sa lettre synodale, l'empereur Constant simula, de son côté, une parfaite orthodoxie, et donna des présents pour regagner l'amitié du peuple romain, qui, depuis les brutalités envers Martin, était mal disposé à l'égard des empereurs [5]. Grâce à ce double système de dissimulation, les relations de communion ecclésiastique furent reprises entre Rome et Constantinople, et le nom de Vitalien fut inséré dans les diptyques de

1. Il n'est donc, par conséqnent, resté que trois mois dans ce dernier exil, et il faut corriger les auteurs d'après lesquels il y serait resté trois ans.
2. Voy. l'*Append.* à ses lettres, et Pagi, *Critica*, ad. ann. 660, n. 4.
3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 14.
4. Mansi, *op. cit.*, col. 572 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1347.
5. Baronius, *op. cit.*, ad. ann. 655, n. 1-5.

Constantinople [1], ce qui n'avait eu lieu pour aucun pape depuis Honorius. Lorsque l'empereur Constant vint à Rome en juillet 663, il fut reçu d'une manière solennelle, et ses présents aux diverses Églises furent acceptés sans difficulté ; en un mot, il fut traité comme pleinement orthodoxe. Le pape poussa la condescendance jusqu'à ne pas élever la voix, lorsque l'empereur emporta avec lui une grande partie des trésors des églises, et entre autres le toit de bronze de l'église de *Sancta Maria ad martyres*, (le Panthéon). De Rome, l'empereur se rendit à Syracuse, où il résida, parce que Constantinople lui était contraire, c'est là qu'en 668 il fut assassiné dans son bain, assassinat provoqué par les spoliations et exactions dont il s'était rendu coupable [2]. Il eut pour successeur son fils Constantin Pogonat, qui vainquit l'usurpateur Mesécius ; le nouvel empereur reçut le surnom de Pogonat (*barbu*), parce que lors qu'il avait quitté Rome avec son père, il était encore imberbe, tandis qu'à son retour dans cette ville il avait une forte barbe.

1. Mansi, *op. cit.*, col. 199, 346 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1047, 1163.
2. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 14 sq. ; Pagi, *Critica*, ad ann. 663, n. 2, 3 ad ann. 668, n. 3.

CHAPITRE II

SIXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

312. L'empereur Constantin Pogonat désire une grande conférence des Orientaux et des Occidentaux.

Avec l'avénement de Constantin Pogonat, les affaires des monothélites prirent une autre tournure. Le nouvel empereur ne s'em- [249] ploya pas à faire maintenir, par la force, le *type* de son père ; aussi le pape Vitalien, reprenant courage, rompit le silence, et travailla ouvertement en faveur de l'orthodoxie. Nous pouvons préjuger de ses efforts à l'obstination apportée par les monothélites de Constantinople à faire rayer le nom de ce pape des diptyques [1]. Vitalien mourut en janvier 672. Il eut pour successeur Adéodat, qui occupa pendant quatre ans le siège de saint Pierre, sans aucun incident digne de remarque [2].

Donus ou Domnus (676-678) occupa ensuite le siège pontifical. Sous ce pape l'empereur manifesta l'intention de rétablir la paix de l'Église par une grande conférence des Orientaux et des Occidentaux. Il comptait mettre à profit les loisirs que venait de lui faire la paix avantageuse conclue, en 678, avec le calife Moaviah, et, quelque temps après, avec le roi des Avares, en Hongrie. Il n'est guère possible de prouver que Constantin ait professé, dès cette époque, des doctrines tout à fait orthodoxes, et qu'il ait été partisan déclaré du dyothélisme ; il se contentait d'être neutre entre les partis, sauf toutefois quelques démarches imprudentes auxquelles l'entraînèrent les monothélites.

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 199, 346 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1047, 1163.

2. Sous ce pape, les relations demeurèrent interrompues entre Rome et Constantinople, car ni son nom ni celui de son successeur ne figurent dans les diptyques des Grecs.

A Constantinople, le patriarche Pierre, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, avait eu pour successeurs les patriarches Thomas, Jean et Constantin, au sujet desquels il fut décidé, dans la
[250] XIIIe session du VIe concile œcuménique, que leurs noms seraient maintenus dans les diptyques, parce que leurs lettres synodales ne contenaient rien d'hétérodoxe [1]. Le patriarche Théodore, qui occupa le siège de Constantinople depuis 678, donna dès l'abord la mesure de ses sentiments, en voulant faire rayer des diptyques le nom du pape Vitalien sous prétexte qu'il avait été partisan de l'hérésie. Il fit aussi difficulté pour adresser au pape son *synodicon* ou *inthronisticon*, craignant qu'il ne fût pas plus accepté que ceux de ses prédécesseurs. Il préféra envoyer d'abord à Rome une προτρεπτικὴ ἐπιστολή, c'est-à-dire une exhortation au rétablissement des relations ecclésiastiques entre Rome et Constantinople. Presque en même temps, le 12 août 678, l'empereur fit remettre au pape Donus une lettre très polie, où dès le début il salue le pape du nom de οἰκουμενικὸς πάπας. Il dit que, depuis le début de son règne, il se serait bien volontiers employé à rétablir l'union entre Rome et Constantinople par une réunion générale (καθολικὴ συνάθροισις) des deux θρόνοι, mais que les événements l'avaient empêché de réaliser ce projet, après quoi il reprend l'idée exprimée dans la lettre écrite au pape par le patriarche Théodore. Après l'envoi de cette lettre patriarcale, l'empereur avait consulté Théodore et Macaire, patriarche d'Antioche, pour savoir ce qui divisait Rome et l'Orient, et il avait appris que tout le débat consistait dans l'emploi de quelques expressions qui auparavant n'étaient pas en usage... De telles et si déplorables discussions n'étaient pas de nature à motiver un conflit sans fin, à la grande joie des païens et des hérétiques. Toutefois, comme le temps manquait pour tenir un concile œcuménique, le pape était prié d'envoyer à Constantinople des députés savants et munis de pleins pouvoirs. Ceux-ci procéderaient avec Macaire et Théodore à une enquête pacifique, et avec le secours du Saint-Esprit, arriveraient à trouver et à reconnaître la vérité. La lettre impériale devait leur servir de sauf-conduit. Pour lui personnellement, il garderait l'impartialité et, certainement, ne ferait en rien violence aux ambassadeurs ; il les recevrait au contraire avec distinction, et, au cas où l'union ne pourrait aboutir, les renverrait

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 575 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1350.

en paix. Au sujet des députés, il proposait au pape, s'il le jugeait bon, d'envoyer au moins trois clercs de l'Église romaine, environ douze archevêques et évêques choisis dans le patriarcat, enfin quatre moines de chacun des quatre monastères grecs [251] de Rome [1]. Il espérait que la vérité se ferait jour ; il se serait regardé comme coupable, de garder le silence en présence de la division qui partageait les évêques. Macaire d'Antioche et Théodore de Constantinople avaient cherché, par tous les moyens, à obtenir de lui que le nom du pape Vitalien fût rayé des diptyques ; ils consentaient à y maintenir celui d'Honorius, pour l'honneur du Siège de Rome ; mais d'après eux, on ne devait pas faire mention des successeurs d'Honorius, jusqu'à ce que les deux sièges fussent tombés d'accord sur les expressions en litige. Mais il n'avait pas voulu accéder à ces conseils, soit parce qu'il regardait les deux partis comme orthodoxes, soit parce que Vitalien lui avait été d'un grand secours pour avoir raison des usurpateurs. Enfin il avait donné ordre à son exarque en Italie de soutenir les envoyés du pape par tous moyens, navires, argent, et tous autres secours : on devait même, si cela était nécessaire, leur donner des vaisseaux armés (καστελλάτους καράβους), pour que leur voyage se fît sans encombre [2].

Lorsque cette lettre impériale arriva à Rome, le pape Donus était mort (11 avril 678), et le pape Agathon avait été choisi pour lui succéder (27 juin 678).

Dès son avènement, le nouveau pape adhéra aux projets de l'empereur, et fit tous les préparatifs nécessaires pour les réaliser. Il désirait que l'Occident entier se prononçât sur la question en litige, et surtout que les évêques, dont les sièges se trouvaient chez les barbares : Longobards, Slaves, Francs, Goths, Bretons, fussent consultés : ainsi on ne pourrait plus tard lui faire aucun reproche, et on éviterait de nouveaux conflits en Occident [3]. On comprend que, dans ces conditions, le pape n'ait pu envoyer immé-

1. Cf. *supra*, § 307, IIe session du concile de Latran, et Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 392.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 195 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1043. Le pape Grégoire II cite, avec quelques changements, cette lettre de convocation de l'empereur. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 968. Peut-être avait-il en vue une seconde lettre écrite plus tard au pape par l'empereur, et lorsque George était déjà patriarche de Constantinople.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 294 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1122.

diatement les députés demandés par l'empereur ; mais Théodore de Constantinople et Macaire utilisèrent ce délai forcé, pour décider l'empereur à rayer des diptyques le nom de Vitalien [1]. Sans doute ils lui persuadèrent que Rome ne voulait pas
[252] entendre parler d'un accommodement, et refusait d'envoyer des députés.

313. Conciles préparatoires tenus en Occident, et surtout à Rome, en 680.

Une lettre du pape à l'empereur et les actes du concile célébré à Rome, nous font voir que, pour intéresser tout l'Occident à la solution de la question, le pape avait convoqué à Rome les évêques de tous les pays. Des réunions semblables devaient se tenir dans les provinces, afin que l'épiscopat se prononçât tout entier. Nous possédons encore une lettre de l'un de ces conciles provinciaux, tenu à Milan, sous l'archevêque Mansuetus. Constantin le Grand et Théodose le Grand y sont présentés à l'empereur comme des modèles ; le concile proteste aussi de son attachement aux cinq conciles œcuméniques, et définit la doctrine orthodoxe dans un symbole, à la suite duquel il traite des deux volontés naturelles et des deux opérations du Christ [2]. Paul Diacre attribue cette lettre synodale [3] au prêtre Damien, plus tard évêque de Pavie.

En 680, le célèbre, Théodore archevêque de Cantorbéry, convoqua les évêques anglais à un concile du même genre, qui se tint à Heathfield [4]. On y proclama la foi orthodoxe, l'adhésion complète aux cinq conciles œcuméniques et au concile de Latran sous le

1. Mansi, *op. cit.*, col. 346 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1163.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 203 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1051.

3. *De gestis Longobardorum*, lib. VI, c. IV. [*Coll. regia*, t. x, col. 10 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 576-577, 601-606 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 795 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 174. (H. L.)]

4. Heathfield, dans le comté de Sussex. *Coll. regia*, t. XVI, col. 11 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 577-578 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1037 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 597 ; Wilkins, *Concilia Britanniæ*, t. I, col. 51-52 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 175 ; Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical Documents*, in-8, Oxford, 1871, t. III, p. 141-160. (H. L.)

pape Martin, enfin on y condamna le monothélisme. Le concile se prononça explicitement pour la procession du Saint-Esprit *e Filio* [1]. Plusieurs historiens ont pensé qu'à cette époque les évêques francs avaient aussi tenu des conciles ; ils s'appuient pour cela sur les signatures apposées par les évêques au bas des actes du concile romain réuni par le pape Agathon, notamment celle de l'évêque d'Arles : *Felix humilis episcopus Arelatensis, legatus venerabilis synodi per Galliarum provincias constitutæ* [2]. Mais, comme l'a très bien vu Hardouin, par ces mots : *synodus per Galliarum provincias constituta*, il faut entendre la totalité des évêques de la Gaule, et non un concile gaulois. On peut en dire autant de la signature de Wilfrid, archevêque d'York, qui assista également au concile, et prit le titre de [253] *legatus venerabilis synodi per Britanniam constitutæ ;* il y avait toutefois entre les deux évêques cette différence que Félix d'Arles était réellement l'ambassadeur de l'épiscopat français, tandis que Wilfrid ne se trouvant à Rome que pour ses propres affaires pouvait rendre témoignage de la foi de l'Angleterre comme membre de l'épiscopat anglais, mais non pas comme son député [3].

A l'exemple de Pagi [4], plusieurs historiens placent en 679 le concile romain de cent vingt-cinq évêques réuni par le pape Agathon, sur le désir de l'empereur, pour donner des instructions complètes aux ambassadeurs destinés à Constantinople. Pagi a distingué, avec raison, ce concile de celui qui réintégra dans sa charge saint Wilfrid d'York ; ce dernier concile eut lieu un peu plus tard. Pagi a également démontré que le concile des cent vingt-cinq évêques se tint au temps de Pâques ; pour assigner à ce concile l'année 679,

1. Mansi, *op. cit.*, col. 175 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1038 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 679, n. 6.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 306 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1131.

3. Schelstrate, Baronius et d'autres sont d'avis que Wilfrid avait bien reçu de l'épiscopat anglais le mandat de le représenter *in rebus fidei* ; mais Wilfrid ne s'était pas séparé en paix de ses collègues pour se rendre à Rome, et y était allé surtout pour mettre en accusation Théodore, primat de Cantorbéry. Baronius, *Annales*, ad ann. 680, n. 2.

4. Pagi, *Critica*, ad ann. 179, n. 15. Concile romain d'octobre 679 : *Coll. regia*, t. XVI, col. 21 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 579-584 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1038 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 601 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 186 ; Jaffé, *Regest. pont. rom.*, 2e édit., p. 238. Concile romain du 27 mars 680 : Baronius, *Annales*, ad ann. 680, n. 1-35 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 680, n. 2 ; *Coll. regia*, t. XVI, col. 21 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 584-586, 677-710, 1103-1110 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 605 ; Mansi, *loc. cit.* ; Jaffé, *loc. cit.* (H. L.)

Pagi n'a qu'une seule raison : d'après un ancien document [1], le concile d'Heathfield, qui se tint en 680, ne fut célébré qu'après le retour de Rome de Wilfrid, présent au concile romain des cent vingt-cinq évêques. Mais nous ferons remarquer, à ce sujet, que le document contenant le *privilegium Petriburgense* est d'une autorité très douteuse, et a été pour le moins interpolé. En particulier, ce qu'il dit de Wilfrid ne s'accorde pas avec ce que nous apprend l'histoire. D'après ce document, Wilfrid aurait assisté au concile de Heathfield comme évêque réintégré d'York, tandis que nous savons avec certitude, qu'à son retour de Rome il fut emprisonné, puis banni, et ne put remonter sur son siège qu'en 686. Quant à nous, voici nos raisons pour placer à l'époque de la Pâque de 680, plutôt qu'à celle de 679, le concile romain convoqué par le pape Agathon, et qui a servi de prélude au concile œcuménique : *a*) Le pape Agathon lui-même et les évêques réunis autour de lui disent qu'ils ont attendu très longtemps, avant d'ouvrir le concile, pour que l'assemblée se composât d'un plus grand nombre d'évêques. *b*) Les députés que ce concile envoya à Constantinople arrivèrent dans cette ville le 10 septembre 680 ; le concile qui les envoya s'est donc certainement tenu en
[254] cette même année 680 [2].

314. Les députés de Rome et les lettres qui leur ont été confiées.

On remit deux lettres aux députés [3] : la première, très longue, était adressée par le pape lui-même à l'empereur et à ses deux frères

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 679, n. 9, 10.
2. Les *Vitæ Pontificum* (Mansi, t. XI, col. 165) disent, il est vrai, par suite d'une faute de copiste, que ces députés arrivèrent le 10 novembre. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 680, n.5. Mais la *sacra* de l'empereur au patriarche de Constantinople prouve clairement que les députés du pape sont arrivés au mois de septembre.
3. On trouvera des extraits de ces deux lettres et une notice sur la *Lettre dogmatique de saint Agathon* dans le *Dictionn. de théologie catholique*, t. I, col. 559-563. Le texte du symbole du concile de Rome, de 580, se trouve dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 250, n. 184 ; le symbole de la lettre d'Agathon en la même année, dans A. Hahn, *op. cit.*, p. 346, n. 236. (H. L.)

Héraclius et Tibère, qu'il avait associés à l'empire ; elle s'inspirait de celle du pape Léon le Grand [1]. Dans cette lettre, le pape loue d'abord le zèle de l'empereur pour la foi orthodoxe, et le félicite de ce qu'il ne veut pas imposer cette foi par la force et la terreur. « Le Christ n'avait pas non plus usé de force, il n'avait demandé aux siens qu'une libre profession de la vraie foi. Le pape, aussitôt après avoir reçu les lettres de l'empereur adressées à son prédécesseur Donus, avait pris conseil d'hommes prudents, afin de pouvoir se conformer aux désirs de l'empereur. Mais en raison de la vaste étendue de son diocèse (*concilium*), il avait fallu beaucoup de temps pour que les évêques des différentes provinces se réunissent en concile à Rome ; le pape avait dû attendre longtemps les personnes les plus compétentes, soit de Rome, soit du voisinage ; enfin, les représentants des provinces éloignées où ses prédécesseurs avaient envoyé des missionnaires, avaient aussi tardé à se rendre à son invitation. Il n'envoyait que trois évêques : Abundantius de Paterne, Jean de Reggio et Jean de Porto [2] ; les prêtres Théodore et Georges, le diacre Jean et le sous-diacre Constantin de Rome ; enfin le prêtre Théodore, représentant de l'Église
de Ravenne [3]. Le pape faisait choix de ces ambassadeurs plutôt [255]
pour se conformer aux désirs de l'empereur que par une confiance illimitée dans la science de ses représentants. On ne pouvait en effet s'attendre à trouver de grandes connaissances chez des hommes vivant au milieu des barbares (*nationes*), obligés de gagner leur vie par le travail de leurs mains et dans une situation

1. Dans ses remarques sur l'*Histoire ecclés.* de Noël Alexandre, Roncaglia a pensé que, par cette lettre, le pape avait indiqué au VI[e] concile œcuménique la tâche qu'il avait à remplir (Natalis Alexander, *Hist. eccles.*, seculo VII, dissert. I, Venet., 1778, t. x, p. 513). Il est vrai que certaines expressions du décret dogmatique du synode, de même que quelques autres du Λόγος προσφρονητικὸς à l'empereur, de la lettre synodale au pape Agathon, de la lettre de l'empereur à Léon II, et enfin de la réponse de ce dernier semblent donner quelque raison à cette hypothèse. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 395, 406.

2. Nous apprenons le nom des sièges épiscopaux de ces évêques par Anastase, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 165.

3. Les prêtres romains Théodore et George, avec le diacre Jean, étaient les légats proprement dits du pape *(in specie)* ; aussi exercèrent-ils la présidence au VI[e] concile œcuménique. Les trois évêques, au contraire, n'étaient que les députés du synode romain, du diocèse patriarcal (de ce qu'ils appelaient le *concilium*) ; aussi ne signèrent-ils au concile œcuménique qu'après les patriarches.

très précaire. Ils se contenteront de maintenir ce qui a été défini par les papes antérieurs et par les cinq conciles œcuméniques. Agathon leur avait aussi remis les témoignages et les écrits des Pères, qu'ils produiraient, avec la permission de l'empereur, pour faire connaître la foi de l'Église romaine... Ils avaient également tous les pouvoirs nécessaires, à la condition toutefois de ne rien altérer dans la foi, de n'en rien retrancher et de n'y rien ajouter. Ils devaient simplement exposer la tradition du Saint-Siège apostolique, telle qu'elle venait des prédécesseurs du pape (*ut nihil profecto præsumant augere, minuere vel mutare, sed traditionem hujus apostolicæ Sedis, ut a prædecessoribus apostolicis pontificibus instituta est, sinceriter enarrare*). Le pape demandait aux empereurs de les bien recevoir. Pour faire connaître aux empereurs la foi de l'Église romaine, le pape voulait la leur expliquer en détail, telle qu'il l'avait reçue de la tradition de ses prédécesseurs. Il le fit en forme de symbole, à la fin duquel se trouve la doctrine des deux volontés et opérations naturelles[1]. Cette foi était celle qui avait été transmise par l'Église apostolique, celle que cette Église (romaine) avait toujours défendue,
[256] celle que le Saint-Esprit avait enseignée par les princes des Apôtres, que saint Pierre avait transmise, et grâce au secours divin cette Église apostolique (romaine) ne s'était jamais écartée du chemin de la vérité (*nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est*).

« C'était la vraie règle de foi que l'Église apostolique, la mère de l'Empire, avait toujours soutenue dans le bonheur comme dans le malheur, règle de foi qui, par la grâce de Dieu, ne s'était jamais écartée du chemin de la tradition apostolique et n'avait jamais succombé en présence des hérésies nouvelles. Cette pure doctrine reçue dès l'origine des princes des apôtres demeurera intacte jusqu'à la fin suivant la promesse du Seigneur : « Pierre, Pierre, Satan a vou-

1. *Cum duas autem naturas duasque naturales voluntates, et duas naturales operationes confitemur in uno Domino nostro Jesu Christo, non contrarias eas, nec adversas ad alterutrum dicimus (sicut a via veritatis errantes apostolicam traditionem accusant, absit hæc impietas a fidelium cordibus), nec tanquam separatas in duabus personis vel subsistentiis, sed duas dicimus eumdemque Dominum nostrum Jesum Christum sicut naturas ita et naturales in se voluntates et operationes habere, divinam scilicet et humanam : divinam quidem voluntatem et operationem habere ex æterno cum coessentiali Patre communem ; humanam temporaliter ex nobis cum nostra natura susceptam.* Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 239 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1079.

« lu vous passer au crible comme le froment, mais j'ai prié pour toi « pour que tu ne perdes pas la foi ; et après que tu te seras converti, « confirme tes frères dans la foi. » (Luc, xxii, 31 sq.) Mes prédécesseurs ont, comme chacun le sait, toujours agi de la sorte, et moi aussi je veux suivre leur exemple. Depuis que les évêques de Constantinople avaient essayé d'introduire des nouveautés hérétiques, ses prédécesseurs n'avaient jamais négligé de les avertir et de les adjurer d'abandonner leurs erreurs, ou du moins de se taire, pour n'occasionner aucune division dans l'Église en n'admettant qu'une seule volonté et une seule opération des deux natures du Christ[1]. » Pour démontrer que le dyothélisme est la vraie doctrine, le pape cite toute une série de passages de la Bible, avec les commentaires qu'en avaient donnés les Pères de l'Église ; il fait voir que la volonté est vraiment du ressort de la nature, et que quiconque niaït la volonté humaine du Christ, devait aussi nier l'existence de son âme humaine, et enfin que le dyothélisme était déjà contenu dans les décrets dogmatiques du concile de Chalcédoine et du V[e] concile œcuménique, tandis que le monothélisme était en opposition avec ces décrets et détruisait la différence des natures. Viennent ensuite des témoignages des Pères de l'Église en faveur du dyothélisme ; ce sont, en partie, ceux que le concile de Latran avait donnés, ensuite le pape cite, imitant encore ici le concile de Latran, différents passages pris dans les livres des hérétiques, pour prouver que le monothélisme avait des affinités avec ces erreurs. La lettre continue par une histoire abrégée des nouvelles discussions, et montre comment les novateurs Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople sont souvent en contradiction avec eux-mêmes, tantôt admettant une seule volonté et une seule énergie, tantôt défendant de parler d'une ou de deux énergies ou volontés. « L'Église devait s'affranchir de cette erreur, et le devoir de tous les évêques, de tous les clercs et de tous les laïques était d'embrasser la doctrine orthodoxe, qui s'appuyait sur le roc inébranlable de l'Église romaine (*quæ ejus gratia atque præsidio ab omni errore illibata permanet*). [257]
Pour atteindre ce but, les empereurs devaient faire preuve d'activité, et chasser les docteurs hérétiques ; Dieu les récompenserait de leurs efforts, en bénissant leur gouvernement. Si l'évêque de Constantinople acceptait cette doctrine, il n'y aurait plus alors qu'un cœur et qu'un sentiment ; si au contraire, il continuait à soutenir les erreurs

1. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 242 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1082.

nouvelles qui lui avaient valu les avertissements des papes, ses prédécesseurs, il aurait devant Dieu une épouvantable responsabilité. » A la fin de cette lettre, le pape adjurait, une fois de plus, les empereurs de conduire cette affaire à bonne fin [1]. Dans cette lettre trois points surtout sont dignes d'attention : 1° L'assurance et la clarté avec lesquelles Agathon expose la doctrine dyothéliste : 2° la fermeté avec laquelle il proclame et rappelle l'infaillibilité de l'Église romaine ; 3° l'insistance qu'il met à répéter que tous ses prédécesseurs ont toujours soutenu la vraie doctrine et exhorté les patriarches de Constantinople à revenir dans le droit chemin. Agathon ne considérait donc pas son prédécesseur Honorius comme coupable d'hérésie, et cette lettre oblige à rejeter l'opinion d'après laquelle il aurait approuvé d'avance la condamnation de ce pape.

Le second document que les députés apportèrent à Constantinople, était la lettre synodale du concile de Rome, adressée à l'empereur Constantin Pogonat et à ses frères, par le pape Agathon *cum universis synodis* (provinces) *subjacentibus concilio Apostolicæ Sedis*, et signée par le pape et cent vingt-cinq évêques.

Au commencement de la lettre, tous les signataires parlent comme s'ils étaient sujets de l'empire, quoique les signatures attestent la présence de plusieurs évêques de Lombardie, deux évêques et un diacre fondés de pouvoirs de l'épiscopat des Gaules, enfin de Wilfrid d'York, en Angleterre. Le plus grand nombre des évêques étaient Italiens ou Siciliens, ; ils signèrent, sans observer, ce semble, un ordre bien précis.

Dans leur lettre synodale, ils remercient les empereurs de leur
[258] zèle à maintenir l'éclat de la vraie foi ; ils espèrent que ce rare bonheur leur sera réservé de faire briller, pendant leur règne et dans tout l'univers, le flambeau « de notre véritable foi catholique et apostolique (romaine), lequel flambeau, source de toute lumière, a été conservé par les princes des apôtres Pierre et Paul, par leurs disciples et leurs successeurs apostoliques et a été transmis au pape qui gouverne actuellement, *nulla hæretici erroris tetra caligine tenebratum*, *nec falsitatis nebulis confædatum*, *nec intermissis hæreticis pravitatibus velut caliginosis nebulis perumbratum*, etc... » Ils disent qu'il est impossible de trouver dans le clergé

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 234-286 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1074-1115.

des hommes instruits, en raison des troubles et des guerres incessantes. De toute parts les provinces sont envahies par les barbares, et là où l'Église a perdu ses possessions, les clercs sont obligés de gagner leur vie par le travail de leurs mains. Ils restaient néanmoins fermes dans la foi, et c'était là leur bien le plus précieux. Les évêques exposent ensuite cette foi dans un symbole proprement dit, qui contient également la doctrine des deux volontés et opérations naturelles.

Cette foi, continuent-ils, avait été proclamée par le concile de Latran, tenu sous le pape Martin. Le devoir des empereurs était de soutenir partout cette doctrine et d'arracher l'ivraie semée par Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople et leurs partisans, qui avaient abandonné la vérité et s'étaient mis en contradiction avec eux-mêmes. Le concile s'excuse ensuite d'envoyer si tardivement ses députés. Il dit, pour expliquer ce retard, que les sièges épiscopaux de plusieurs membres du concile sont situés dans des pays lointains, par delà l'Océan, et qu'il leur a fallu longtemps pour se rendre à Rome. Il avait espéré que Théodore de Cantorbéry, l'archevêque et le philosophe de la grande île des Bretons, se rendrait au concile avec d'autres évêques de ce pays. Enfin le concile avait également attendu plusieurs membres des pays des Longobards, des Slaves, des Francs, des Gaulois, des Goths et des Bretons, afin que la déclaration pût être l'œuvre de tous, et non pas seulement d'une partie, au risque de demeurer inconnue aux autres, ce qu'il fallait d'autant plus éviter que plusieurs évêques des pays barbares s'intéressaient beaucoup à cette affaire. Autant il était avantageux d'obtenir leur adhésion, autant on courait le risque de graves embarras s'ils venaient à se méprendre sur un point concernant la doctrine et à se séparer des autres. Le concile désirait et s'efforçait d'obtenir que l'empire dans lequel se trouvait le siège de saint Pierre, vénéré par toutes les nations chrétiennes, conservât, à cause de ce même Pierre, un rang supérieur à celui des autres peuples. Il demandait aux empereurs de recevoir les députés avec bienveillance, et de les renvoyer en paix dans leur pays, lorsque les affaires seraient terminées. « Cette conduite leur vaudrait une renommée semblable à celle dont jouissaient Constantin le Grand, [259]
Théodose, Marcien et Justinien. Tous leurs efforts devaient tendre à assurer la victoire à la foi orthodoxe, professée par l'Église romaine. Quiconque, parmi les évêques, adhérait à cette foi devait être honoré

comme un frère, et quiconque s'en séparait devait être condamné comme un ennemi de la foi catholique. L'acceptation de cette foi serait une cause de grande bénédiction [1]. »

Lorsque les députés de l'Occident arrivèrent à Constantinople, l'empereur les reçut avec de grands honneurs, et les engagea à résoudre la question en litige d'une manière pacifique, sans grands efforts de dialectique, et uniquement d'après la sainte Écriture. Ils obtinrent que l'empereur se chargeât des frais de leur entretien, et on leur assigna pour résidence le palais de Placidia. Un dimanche ils prirent part à une très solennelle procession qui eut lieu dans l'église de Sainte-Marie, du faubourg des Blachernes [2].

Si l'indication chronologique du décret impérial, dont nous avons maintenant à parler, est exacte, Constantin Pogonat publia, le jour même de l'arrivée des députés à Constantinople, une *sacra* adressée au patriarche Georges (μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ), devenu archevêque de Constantinople après l'expulsion de Théodore [3]; cette *sacra* s'exprime ainsi : « Georges devait convoquer à Constantinople tous les métropolitains et évêques de son diocèse, afin que, avec le secours de Dieu, on examinât avec le plus grand soin le dogme des volontés et des énergies du Christ. Il devait donner connaissance de cette convocation à Macaire, archevêque d'Antioche, qui convoquerait à son tour, pour se rendre à Constantinople, les métropolitains et les évêques de son diocèse. L'empereur avait depuis longtemps écrit dans ce but à Donus, le très saint pape de l'ancienne Rome [4], et son successeur saint Agathon lui avait envoyé ses représentants, les prêtres Théo-
[260] dore et Georges et le diacre Jean ; le concile romain avait envoyé trois évêques avec plusieurs autres clercs et moines. Ces députés

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 286-315 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1115-1142.

2. *Vitæ pontif.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 165. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 680, n. 6.

3. Baronius, *Annales* (ad ann. 681, n. 25), suppose que Théodore a été déposé à cause de son attachement au monothélisme ; Pagi croit au contraire (ad ann. 681, n. 6) que l'empereur n'avait pas encore, à cette époque, poursuivi les monothélites, et ne commença à le faire qu'après la VIIIe session du VIe concile œcuménique. Il a pu toutefois se faire que Théodore ait dû se démettre, parce qu'il était ennemi de l'union, que l'empereur au contraire avait fort à cœur.

4. L'empereur ne mentionne pas les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, probablement parce que ces villes étaient alors au pouvoir des musulmans.

étaient arrivés à Constantinople, et avaient remis à l'empereur les lettres dont on les avait chargés. » L'empereur terminait en recommandant au patriarche George de se hâter de réunir les évêques [1].

Dans l'ancienne traduction latine, mais non dans l'original grec, ce décret porte pour date: *IV idus Sept. imperante piissimo perpetuo Augusto Constantino imperatore, anno XXVIII, et post consulatum ejus anno XII.* Mais Pagi [2] a fait voir qu'au lieu de XXVIII il fallait lire XXVII. Constantin fut associé à l'empire par son père avant le 26 avril 654; par conséquent, au mois d'avril 680, il commençait la vingt-septième année de son règne, et, en effet, les actes du VI[e] concile œcuménique sont datés de la XXVII[e] année. L'édit impérial a donc été publié le 10 septembre 680 [3]. Cette date correspond aussi avec l'*ann. XII post consulatum*; car vers la fin de l'année 668, Constantin fut nommé *consul perpetuus*, et par conséquent le 10 septembre en 680 tombe la douzième année de son consulat.

315. Première session du sixième concile œcuménique [4].

Nous avons vu que l'empereur n'avait pas voulu tout d'abord réunir de concile œcuménique, il était trop préoccupé de la situation pré-

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 202; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1050.
2. Pagi, *Critica*, ad ann. 680, n. 4.
3. C'est dans ce sens qu'il faut corriger Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 343, où il donne l'année 679, tandis qu'à la p. 387 il a indiqué la véritable date.
4. F. Turrianus, *De actis veris sextæ synodi deque canonibus qui ejusdem sextæ synodi falso esse feruntur, et de septima atque multiplici octava... liber*, in-4, Florentiæ, 1551; Baronius, *Annales*, ad ann. 680, n. 36-50 (cf. Pagi, n. 3-12); ad ann. 681, n. 1-57 (cf. Pagi, n. 2-15); ad ann. 682, n. 2-9; ad ann. 683, n. 2-4, 25-26 (cf. Pagi, n. 4, 9-11, 15); Bini, *Concilia*, t. III, col. 6-98; *Coll. regia*, t. XVI, col. 24; F. Combéfis, *Historia hæresis monothelitarum sanctæque in eam sextæ synodi actorum vindiciæ*, in-fol., Parisiis, 1648; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 587-1122, 1203-1120; Lambécius, *Commentar. bibl.*, Vindobonæ, 1679, t. VIII, p. 499-502; *Histoire en abrégé du concile général, sixième de Constantinople*, in-12, Paris, 1679; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1043-1644; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 609; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*. t. XI, col. 195-922; Alexander Natalis, *Hist. eccles.*, t. V, col. 511-514 (= Zaccaria, *Thesaur. theol.*, 1762, t. VII, col. 857-866); J. Chmel, *Vindiciæ concilii œcumenici sexti, præmissa dissertatione historica de origine... hæresis monothelitarum*, in-8, Pragæ, 1777; E. Dumont, *Le VI[e] concile et le pape Honorius*, dans les

sente ; cependant le concile qui se réunit prit, dès la première session, et certainement avec l'assentiment de l'empereur, le titre de οἰκουμενική. On ne sait à quoi attribuer ce changement ; peut-être à ce que, contre toute attente, les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem envoyèrent des représentants. Nous possédons encore, dans le texte original grec et dans deux anciennes traductions latines, les actes de ce concile [1]. Nous examinerons l'authenti-
[261] cité de ces actes. Toutes les sessions du concile se tinrent, au rapport des actes, ἐν τῷ σεκρέτῳ τοῦ θείου παλατίου, τῷ οὕτω λεγομένῳ Τρούλλῳ. Sachant que la magnifique coupole de l'église Sainte-Sophie de Constantinople s'appelait tantôt τρούλλιον, tantôt *trullum* ou *trulla*, Pagi en a conclu que le VI[e] concile œcuménique s'était tenu *in eo ædificio* [2]. Mais *trulla* ou *trullum* était le terme technique pour désigner tous les édifices en coupole [3] ; le texte des actes se rapporte donc à une salle en forme de coupole qui se trouvait dans le palais impérial. C'est ce que dit le *Liber pontificalis* : *in basilica quæ Trullus appellatur, intra palatium* [4]. Les opérations du concile durèrent du 7 novembre 680 au 16 septembre 681, et comprirent dix-huit sessions. Le nombre des membres du concile varia suivant les époques ; il fut plus considérable à la fin qu'au commencement. Le procès-verbal de la dernière session fut signé par cent soixante-quatorze membres, en tête desquels les trois légats du pape : les prêtres romains Théodore et Georges, et le diacre Jean ; ensuite Georges, patriarche de Constantinople, les autres patriarches ou leurs représentants, les métropolitains et les évêques. Les évêques envoyés par le concile romain furent placés parmi les métropolitains, et après les patriarches [5]. Les procès-verbaux des autres sessions comptent beaucoup moins de signatures épiscopales ; ainsi le procès-verbal de la première session n'est signé que par quarante-trois évêques ou représentants d'évêques, et quelques abbés. Théophane parle au contraire de deux cent quatre-vingt-

Annales de philos. chrét., 1853, série IV[e], t. VIII, p. 54-60, 415-438 ; 1871, série VI, t. II, p. 273-292. (H. L.)

1. L'une des deux anciennes traductions est placée en regard du texte grec, et Walch, *Ketzerhist.*, t. IX, p. 14, suppose, sans preuves, qu'elle est l'œuvre du bibliothécaire romain Anastase, qui vivait au IX[e] siècle. L'autre traduction latine, qui est plus fidèle, est placée après le texte grec.
2. Pagi, *Critica*, ad ann. 680, n. 8.
3. Cf. Du Cange, *Gloss. mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Trullus*.
4. Dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 166.
5. Mansi, *op. cit.*, col. 539 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1402 sq.

neuf évêques présents [1]. Outre les clercs romains, légats du pape, et les trois évêques italiens, nous voyons plusieurs évêques grecs signer comme vicaires du pape, ou comme légats du concile romain ; à savoir : Jean, archevêque de Thessalonique, qui signe βικάριος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου Ῥώμης καὶ ληγατάριος, Étienne de Corinthe, ληγάτος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου Ῥώμης, Basile de Gortyne en Crète, ληγάτος τῆς ἁγίας συνόδου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης. Ces trois évêques appartenaient à l'*Illyricum orientale* ; ils ont donc été jusqu'à l'année 730 du ressort du patriarcat romain et du *synodus romana* [2], et sans avoir assisté personnellement au concile romain de l'année 680, ils ont très bien pu en être nommés délégués. En outre, l'archevêque de Thessalonique était depuis longtemps vicaire du pape pour l'*Illyricum* ; lorsque l'empereur Justinien Ier sépara de l'*Illyricum* les provinces de l'Achaïe et de l'Hellade, elles obtinrent un vicaire romain pour elles, dans la personne de l'archevêque de Corinthe [3]. [262]

La présidence fut exercée par l'empereur en personne, entouré de ses hauts fonctionnaires (patrices et anciens consuls). A sa gauche se trouvaient les députés du pape [4], puis le prêtre et légat Théodore de Ravenne, Basile, évêque de Gortyne, le représentant de l'administrateur du patriarcat de Jérusalem, le moine et prêtre Georges, et les évêques envoyés par le concile romain. A droite de l'empereur étaient assis les patriarches Georges de Constantinople et Macaire d'Antioche ; puis, le fondé de pouvoirs du patriarche d'Alexandrie, le moine et prêtre Pierre, et tous les évêques dépendant des patriarcats de Constantinople et d'Antioche. Au milieu de la salle étaient placés les saints Évangiles. A la fin de la xie session, l'empereur déclara que les affaires de l'État l'empêchaient de continuer à être présent en personne, mais qu'il enverrait des représentants. Il ne reparut dans le concile que pour la dernière session. Au sujet de la présidence du concile par l'empereur, ou par ses représentants, il faudrait répéter ce que nous avons déjà eu

1. Théophane, *Chronographia*, éd. Bonn, t. I, p. 551.

2. Wiltsch, *Kirchl. Statistik*, t. I, p. 72, 126, 402, 531 ; Assemani, *Biblioth. juris orient.*, t. V, p. 75.

3. Cf. Petrus de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, lib. V, c. XIX, 2, 3 ; c. XXIX, 11.

4. Le côté gauche était alors la place d'honneur. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 325, n. 58.

l'occasion de dire au sujet du IVe concile œcuménique : cette présidence se borna à un rôle purement extérieur, consistant à maintenir l'ordre et à indiquer l'ordre des questions. Le soin de discuter et de résoudre celles-ci fut laissé aux membres du synode, et les présidents distinguèrent constamment entre le concile et eux-mêmes. Le procès-verbal de chaque session nomme d'abord l'empereur et ceux qui l'accompagnent, ou bien ses représentants, puis il
[253] ajoute : *Conveniente quoque sancta et universali synodo*, etc. A la tête du concile proprement dit, se trouvaient les légats du pape : aussi signent-ils avant tous les évêques, tandis que l'empereur ne signait qu'après tous les évêques, sans employer la formule ὁρίσας ὑπέγραψα (*definiens subscripsi*), comme les évêques, mais simplement ces mots : ἀνέγνωμεν καὶ συνῃνέσαμεν (*legimus et consensimus*), montrant ainsi clairement qu'il n'était pas membre réel du concile, et moins encore son président [1]. Ceux qui l'accompagnaient et ceux qui le représentèrent aux XIIe-XVIIe sessions ne signèrent pas du tout.

Lorsque dans la première session, le 7 novembre 680, tous les membres eurent pris place, les légats du pape ouvrirent l'assemblée en demandant « que ceux de Constantinople fissent voir quelle était la véritable origine de cette nouveauté (d'*une seule énergie* et d'*une seule volonté* dans le Seigneur Jésus-Christ qui s'était fait homme, un de la Trinité), qui avait été introduite environ quarante-six ans auparavant par les évêques Sergius, Paul, Pyrrhus et Pierre de Constantinople, d'accord avec Cyrus d'Alexandrie et Théodore de Pharan, et qui avait continué à se propager, malgré tous les efforts du Siège apostolique. » Ils avaient rédigé cette demande sous la forme d'un discours à l'empereur, en quoi ils furent imités par les autres orateurs, de même que, dans certains parlements, les orateurs adressent leurs discours aux présidents. Aussitôt l'empereur président invita les patriarches Georges de Constantinople et Macaire d'Antioche à répondre aux légats du pape ; alors Macaire, le moine Étienne et les évêques Pierre de Nicomédie et Salomon de Claneus (en Galatie) firent cette déclaration, au nom des deux patriarches : « Nous n'avons pas inventé ces nouvelles expressions ; nous nous sommes contentés d'enseigner ce que les saints conciles œcuméniques, les saints Pères, Sergius et ses successeurs, de même que le pape Honorius

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 656 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1413.

et Cyrus d'Alexandrie, nous ont appris au sujet de la volonté et de l'énergie, et nous sommes prêts à le prouver. » Sur leur demande, l'empereur fit apporter du *patriarcheion* les actes des anciens conciles, et le moine et prêtre Étienne, disciple de Macaire d'Antioche lut le procès-verbal du III[e] concile général d'Éphèse. Étant arrivé à ce passage de la lettre de Cyrille à l'empereur Théodose II [1], où il est dit du Christ que « sa volonté est toute-puissante ; » Macaire voulut y voir un témoignage en faveur du monothélisme, mais les députés romains, et quelques évêques du patriarcat de Constantinople et les commissaires impériaux (*judices*), répondirent [264] avec raison que, dans ce passage, Cyrille parlait simplement de la volonté de la nature divine du Christ, et nullement d'une seule volonté des deux natures. Les autres actes du III[e] concile furent lus par le diacre Salomon, sans occasionner de nouvelle remarque [2].

316. De la deuxième à la septième session.

Dans la deuxième session (10 novembre), on lut les actes du IV[e] concile œcuménique, sans en excepter la célèbre *Epistula dogmatica* du pape Léon. Lorsqu'on arriva à ces mots : *agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium habuit : Verbo quidem operante, quod Verbi est, carne autem exequente quod carnis est, et horum unum coruscat miraculis, aliud vero succumbit injuriis*, les légats du pape remarquèrent que dans « ce passage, Léon enseignait ouvertement deux *naturales operationes inconfuse et indivise* dans le Christ, et que la lettre de ce pape avait été acceptée par le IV[e] concile, comme *firmamentum orthodoxæ fidei*. Macaire d'Antioche et ceux qui pensaient comme lui étaient priés de s'expliquer sur ce point. » Macaire répondit : « Je ne parle pas de deux énergies, et Léon ne s'est pas non plus servi de cette expression. » L'empereur dit : « Tu crois alors que,

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 617. Voyez plus haut le § 129.

2. Le procès-verbal de notre concile parle des deux βιβλία qui renferment les actes du synode d'Éphèse. Dans le premier βιβλίον se trouvent les documents qui ont précédé ce concile, par exemple la lettre de Cyrille à l'empereur ; le second contient les actes du concile lui-même. Nos collections actuelles des conciles divisent ces actes en trois livres : *a*) *Avant*, *b*) *Pendant*, *c*) *Après le concile d'Éphèse.*

dans ce texte, Léon n'a voulu enseigner qu'une seule énergie ? » Cette remarque embarrassa visiblement Macaire, qui essaya de se reprendre, en répondant : « Je n'emploie pas de nombre (un ou deux) au sujet de l'énergie. Je me contente d'enseigner avec Denys l'Aréopagite, l'énergie théandrique (θεανδρικὴν ἐνέργειαν). » Il éluda de même la seconde question de l'empereur : « Comment t'expliques-tu donc la θεανδρικὴν ἐνέργειαν ? » Il se contenta de dire : « Je ne porte pas de jugement sur ce point ; c'est-à-dire je ne cherche pas à en donner une définition plus complète. » L'incident clos,
[265] on continua la lecture des actes de Chalcédoine jusqu'à la fin de cette session [1].

Dans la IIIe session (13 novembre), on passa aux actes du Ve concile œcuménique. En tête du premier livre se trouvait le Λόγος si connu de Mennas, patriarche de Constantinople, au pape Vigile, au sujet de l'unique volonté (ἕν θέλημα) du Christ. Les légats du pape protestèrent immédiatement contre la lecture de ce document et dirent : « Ce premier livre des actes est interpolé, le Λόγος de Mennas n'a été aucunement inséré dans les actes du Ve concile œcuménique par ce concile lui-même, il ne l'a été que plus tard, et lorsque les présentes discussions ont commencé. » Une enquête minutieuse faite sur ces actes par l'empereur, par ses employés et par quelques évêques, prouva en effet que l'on avait ajouté aux actes du premier livre trois *quaternions* (petits cahiers de quatre feuilles), et que le quatrième *quaternion* (qui était originairement le premier) portait encore le numéro 1, le cinquième le numéro 2, etc... L'écriture des cahiers ainsi ajoutés différait de celle des autres cahiers. L'empereur ordonna, en conséquence, d'écarter ces documents, et de passer aux autres actes du Ve concile œcuménique. Le premier livre tout entier fut achevé sans soulever d'observation. Mais lorsque, au second livre, on arriva aux deux prétendues lettres de Vigile à l'empereur et à l'impératrice, lettres insérées dans le procès-verbal de la VIIe session et contenant la doctrine de l'*una operatio*, les légats s'écrièrent : « Vigile n'a pas enseigné cela, le second livre des Actes a été interpolé tout comme le premier, ce ne sont pas là des lettres du pape Vigile. Puisque le Ve concile les a reconnues, ce concile a dû enseigner comme lui *una operatio*, cependant lisez, ses actes, vous verrez qu'ils ne contiennent rien de semblable. » Ce fut en effet ce que l'on constata, et l'empereur décida de

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 217 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1062 sq.

faire une enquête sur les prétendues lettres du pape Vigile. Il posa aussi au concile et aux *judices* cette question : Les actes synodaux qu'on venait de lire contenaient-ils comme le prétendaient Macaire et ses amis, la doctrine d'une seule volonté et d'une seule énergie ? [266] Le concile et les *judices* le nièrent, et l'on engagea Macaire et ses partisans à remettre à la session suivante la seconde partie de leurs preuves, extraites des Pères, en faveur du monothélisme. En terminant, le patriarche Georges demanda, avec ses suffragants, lecture de la lettre donnée par le pape Agathon et son concile ; l'empereur promit de lui donner satisfaction dans la séance suivante [1].

La lecture de ces deux longs documents, analysés au commencement du § 314, occupa toute la IVe session (15 novembre) [2].

Dans la Ve session (7 décembre), Macaire et ses amis apportèrent deux volumes de témoignages tirés des Pères, en faveur du monothélisme [3] ; sur leur demande, l'empereur en permit la lecture et d'autres encore, s'il était nécessaire. Aussi remirent-ils, dans la VIe session (12 février 681), un troisième volume qui fut lu, comme les deux premiers ; après que les monothélistes eurent déclaré n'avoir rien à ajouter, l'empereur fit sceller les trois *volumina* par les *judices*, par une députation du concile et par les légats du pape. Ceux-ci firent alors la déclaration suivante : « Par tous ces extraits des œuvres des Pères, Macaire d'Antioche, son disciple Étienne, Pierre, évêque de Nicomédie, et Salomon, évêque de Clanéus, n'ont rien prouvé en faveur de la doctrine d'une seule volonté ou d'une seule énergie ; ils n'ont fait que tronquer ces passages, et ont appliqué au Christ fait homme ce qui est dit de l'unité de volonté dans la Trinité ; nous demandons, en conséquence, que l'on prenne dans le *patriarcheion* de cette résidence des manuscrits fidèles des Pères qui ont été cités, afin que nous puissions démasquer la fraude. Nous avons, nous aussi, fait une collection, d'abord des passages des Pères qui parlent de deux volontés, puis des passages des hérétiques qui, comme Macaire, professent la doctrine d'une seule volonté et d'une seule opération. Nous demandons à votre Piété (à l'empereur) de faire lire aussi ces documents [4]. »

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 221 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1066 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 230-315 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1071-1142.
3. Nous parlerons plus en détail de ces citations lors des VIIIe et IXe sessions.
4. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 322 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1142 sq.

Le lendemain se tint la VIIe session ; les députés romains remirent leur collection intitulée: *Testimonia sanctorum ac probabilium Patrum demonstrantia duas voluntates et duas operationes in Domino Deo et Salvatore nostro Jesu Christo*. Le prêtre et moine Étienne,
[267] du couvent d'Arsicia, qui faisait partie de la suite des légats, lut ces passages des Pères, ainsi que les passages des hérétiques qui leur étaient opposés[1]. Georges de Constantinople et Macaire d'Antioche obtinrent des copies de ces collections, afin d'examiner de plus près les passages des Pères qui y étaient reproduits. Quant à l'original remis par les légats du pape, il fut scellé de la même manière que les trois *volumina* de Macaire[2].

317. Huitième session.

Dans la VIIIe session (7 mars 681), l'empereur invita les deux patriarches Georges de Constantinople et Macaire d'Antioche à exposer leur sentiment, au sujet des lettres d'Agathon et du concile de Rome. Le patriarche Georges dit « avoir confronté les passages extraits des Pères avec ceux des archives de son propre patriarcat, et avoir constaté une coïncidence parfaite ; aussi les accepte-t-il complètement, ainsi que la doctrine qu'ils expriment (le dyothélisme)[3]. » Tous les évêques dépendant du patriarcat de Constantinople firent successivement la même déclaration, d'abord par votes individuels, et ensuite par acclamation universelle. Théodore, évêque de Mélitène (sur la limite de la Cappadoce et de l'Arménie), interrompit le vote, en remettant, quoiqu'il se fût lui-même déclaré χωρικὸς (paysan illettré), un écrit, dont il réclamait la lecture. Il contenait le raisonnement suivant : « Chacun des deux partis citant des témoignages des Pères, et les cinq conciles œcuméniques n'ayant défini aucun nombre au sujet de la doctrine de l'Incarnation, si ce n'est le principe des deux natures dans l'unité de personne, on devait en rester là, et ne donner la préférence à aucun des deux partis, ni à une ou deux énergies, ni à une ou deux vo-

1. Nous parlerons plus en détail de cette collection lors de la Xe session.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 327 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1150.
3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 331 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1154 sq.

lontés[1]. » A la demande de l'empereur, l'évêque Théodore avoua que cet écrit lui avait été remis par Étienne, abbé d'Antioche, disciple et ami très zélé de Macaire ; de plus, il reconnut que les évêques Pierre de Nicomédie, Salomon de Clanéus, et Antoine d'Hypæpa en Asie, avec cinq clercs de Constantinople, y avaient travaillé. Après les votes et les acclamations, ces trois évêques et les cinq clercs déclarèrent calomnieuse l'assertion de Théodore, à [268] leur sujet, car cet écrit avait été rédigé à leur insu ; néanmoins l'empereur leur demanda, pour la session suivante, une profession de foi écrite, pour mettre à néant les soupçons qui planaient sur eux. Sur ces entrefaites, Georges, patriarche de Constantinople, demanda à l'empereur le rétablissement dans les diptyques du nom du feu pape Vitalien, rayé quelque temps auparavant, sous prétexte du retard des légats romains, à la demande de Théodore de Constantinople et de Macaire d'Antioche. L'empereur y ayant consenti, le concile s'écria : « Longue vie au conservateur de la foi orthodoxe, au nouveau Constantin le Grand, au nouveau Théodose le Grand, au nouveau Marcien, au nouveau Justinien ! Nous sommes les serviteurs de l'empereur ! Longue vie à Agathon, pape orthodoxe de Rome, longue vie à Georges, patriarche orthodoxe, longue vie au saint sénat (conseil d'État impérial) ! » Sur le désir du concile, l'empereur engagea Macaire, patriarche d'Antioche, à exposer sa foi avec plus de détails ; alors, tandis que plusieurs évêques du patriarcat d'Antioche se prononçaient ouvertement en faveur du dyothélisme, Macaire réitéra sa protestation contre les deux volontés dans le Christ. L'empereur se fit apporter les trois collections des témoignages des Pères, présentées par Macaire et mises sous scellés ; Macaire reconnut que les sceaux étaient intacts. Avant la lecture et l'examen de ces documents, le patriarche d'Antioche résuma son sentiment dans une courte profession de foi, où il exposait la doctrine de Chalcédoine, en y ajoutant le principe d'une seule volonté, par la raison qu'il ne pouvait y avoir dans le Christ de péché ou de volonté capable de pécher (c'est-à-dire de volonté humaine). Le patriarche ayant fait allusion à une profession de foi plus détaillée qu'il avait écrite, on l'obligea à lire également ce document[2], inséré dans les actes synodaux sous ce titre : « *Ecthèse* ou profession de foi de l'hérésiarque Macaire. » Il développe la

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 339 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1159.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 350 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1167.

doctrine orthodoxe sur la Trinité, l'Incarnation et l'Eucharistie. Au sujet de l'Incarnation, le patriarche insiste d'une manière spéciale sur ces points, dont la conséquence est le dyothélisme : que le Logos
[269] a pris de Marie une chair animée (νοερὰ) par une âme raisonnable (ψυχὴ λογικὴ) ; que la différence des natures (ἡ διαφορὰ τῶν φύσεων) n'est pas détruite par l'union (ἕνωσις) de ces natures dans le Christ, mais que les attributs (ἰδιότης) de chacune de ces natures sont sauvegardés dans l'unité de personne. Malheureusement, ce qui empêche Macaire de déduire la doctrine orthodoxe de ces principes incontestables, c'est la peur de tomber dans le nestorianisme.

Accepter la doctrine des deux volontés et des deux énergies, c'était, selon lui, diviser le Christ en deux. Il a raison pour éviter tout soupçon de nestorianisme de se tenir fermement attaché au principe suivant : « Toutes les actions soit divines soit humaines (du Christ) ont eu pour auteur un seul et même Christ ; » mais il a eu tort d'en conclure à la doctrine de l'unique énergie théandrique (μία ἐνέργεια θεανδρικὴ). Il a encore raison de nier la possibilité, dans le Christ, de deux volontés en conflit ; mais c'est mal raisonner que de rejeter, par là même, le principe de l'existence de ces deux volontés. On voit qu'il ignore complètement les éclaircissements que Sophrone et Maxime avaient déjà depuis longtemps donnés sur cette question. Les principaux passages de sa profession de foi sont ainsi conçus : « Le Christ a opéré des choses divines comme Dieu, des choses humaines comme homme, mais le Dieu Logos fait homme a fait preuve d'une καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν (expression de Denys l'Aréopagite), et cette ἐνέργεια est l'ὅλη ζωοποιὸς » (parole de saint Cyrille d'Alexandrie)... « Un et le même a opéré notre salut, un et le même a souffert dans sa chair, un et le même a opéré les miracles. La souffrance revenait à la chair, mais celle-ci n'était pas en souffrant séparée de la divinité, quoique la souffrance ne puisse avoir rien de commun avec la divinité. » C'est juste, mais Macaire déduit de là une fausse conséquence. « L'énergie de Dieu, par l'intermédiaire, il est vrai, de notre humanité, a opéré tout ce qu'il a fait par l'unique et seule volonté divine ; car il n'y avait dans le Christ aucune autre volonté s'opposant à sa volonté divine toute-puissante. Il est en effet impossible que, dans l'unique et même Christ, notre Dieu, il y ait à la fois deux volontés opposées l'une à l'autre, ou deux volontés semblables (ἐναντία ἢ καὶ ὅμοια ὑφεστάναι θελήματα). Car la doctrine vivifiante des saints Pères nous enseigne que la chair du Seigneur, animée d'une âme raisonnable, n'a jamais par elle seule et sous sa propre impulsion

(κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς), et en opposition avec le Logos uni à elle d'une manière hypostatique, accompli sa φυσικὴ κίνησις ; il ne l'a fait que quand et comme le Dieu *Logos* l'a voulu. » Telle est, dit-il, la doctrine des saints Pères et des cinq conciles œcuméniques, telle est celle qu'il accepte. Il condamne au contraire toutes les hérésies, depuis celle de Simon le Magicien, jusqu'à celles du temps présent, en particulier celles d'Arius..., de Nestorius, d'Eutychès..., d'Origène, de Didyme, d'Évagrius. Il condamne également ceux qui [270]
ont été condamnés par le V[e] concile œcuménique [1], c'est-à-dire Théodore de Mopsueste, le maître maudit de l'hérésie de Maxime (on voit par là que le père du nestorianisme était aussi pour Macaire le père du dyothélisme ; car il s'agit ici du saint abbé Maxime), certains écrits de Théodoret, et la lettre à Maris, enfin ce malheureux Maxime, ainsi que ses disciples impies et ses principes impies sur la séparation. « Cette doctrine, continue-t-il, a été déjà condamnée avant nous par nos très saints Pères Honorius, Sergius, Cyrus et leurs successeurs. L'empereur Héraclius a aussi condamné l'hérésie des maximiens, et le concile qui s'est tenu sous Pierre de Constantinople, Macédonius d'Antioche, et Théodore le représentant d'Alexandrie, a également porté cette condamnation, par ordre du dernier empereur, car il a anathématisé Maxime et l'a exilé avec ses disciples impies [2]. »

Sur une nouvelle demande de l'empereur, Macaire rejeta de la manière la plus formelle la doctrine des deux volontés et des deux énergies naturelles, ajoutant qu'il préférerait être coupé en morceaux et jeté à la mer que d'admettre cette doctrine ; alors l'empereur fit lire et examiner les recueils de passages des Pères qu'il avait présentés. Le premier passage était extrait de saint Athanase (*Contra Apollinarem*, lib. II, c. I et II), et ne prouvait absolument rien contre le dyothélisme ; Macaire n'essaya, du reste, de s'en servir que pour faire voir comment la doctrine des deux volontés et des deux énergies impliquait une division dans le Christ. Ce passage portait en effet : « Le Christ est Dieu et homme tout à la fois, mais il ne l'est pas par une division de personne, il l'est par une union indissoluble [3]. » Sans discuter plus longtemps la valeur

1. Il distingue donc soigneusement Origène, Didyme et Évagrius de ceux qui ont été condamnés par le V[e] concile œcuménique. Voyez plus haut le § 267.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 350-358 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1167-1175.

3. Athanasii *Opera*, éd. Montf., t. I, part. 2, p. 941.

de cet extrait, le concile le déclara détaché du contexte, et compara à ce passage un autre texte pris du chapitre VI du même livre, dans lequel il était dit : « Les pensées coupables (c'est-à-dire la volonté mauvaise opposée à la volonté divine) de l'homme sont une suite du péché originel ; or, comme le Christ a pris la nature humaine dans son intégrité, c'est-à-dire telle qu'elle était avant la chute originelle, il s'ensuit que son humanité n'eut pas de pensée coupable, c'est-à-dire de volonté humaine opposée à la volonté divine [1]. » Ce dernier passage était ouvertement contre Macaire ; aussi lorsque l'empereur lui demanda pourquoi il n'avait pas inséré ce passage, Macaire répondit qu'il n'avait pris, comme de raison, que les
[271] passages qui lui avaient paru favorables à sa thèse.

Le second extrait provenait des chapitres IX et X du même écrit de saint Athanase ; il est ainsi conçu : « Dieu, qui à l'origine a créé l'homme, a pris l'humanité telle qu'elle était avant la chute, c'est-à-dire une chair qui n'avait pas de désirs charnels ou de pensées humaines, car sa volonté était uniquement celle de la divinité (ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης). » Ce texte paraissait, en effet, témoigner en faveur de Macaire ; mais le concile le compléta par le passage qui suivait, dans les œuvres d'Athanase, et qui contenait ce qui suit : « Le nouvel Adam a possédé tout ce que possédait l'ancien, par conséquent une volonté humaine, à l'exception toutefois de tout péché, et c'est ainsi que la pure justice de la divinité καθαρὰ δικαιοσύνη τῆς θεότητος a pu se manifester en lui. » Athanase voulait donc simplement dire, dans le passage précédent : « Dans le Dieu-homme dominait exclusivement la volonté divine, et non la volonté coupable de la chair. » Mais il ne niait pas la volonté humaine et naturelle du Christ, elle était au contraire impliquée dans ces mots : « Ce qui était dans le vieil Adam est aussi dans le nouveau. » On fit toutes ces remarques à Macaire et à son disciple Étienne ; mais ils ne voulurent pas entendre parler de volonté naturelle, même pour le premier Adam, soutenant qu'avant sa chute Adam avait été συνθελητής avec Dieu (c'est-à-dire n'avait eu avec lui qu'une seule volonté). Plusieurs évêques et les légats du pape déclarèrent que c'était là un blasphème, et ils ajoutèrent : « La volonté divine a créé le monde ; si donc Adam avait été συνθελητής avec Dieu, il s'ensuivrait qu'il a, lui aussi, créé le monde. » Macaire

1. Dans la collection de Hardouin, mais non dans celle de Mansi, on a, pour plus de clarté, indiqué les passages des Pères par des signes particuliers : toutefois dans Hardouin, à la col. 1178, le signe devrait être placé quatre lignes plus haut, aux mots : *et dicitis...*, etc.

confondait, on le voit, l'union morale qui existait entre la volonté d'Adam et la volonté de Dieu avec une union naturelle, et, en refusant de reconnaître dans Adam une volonté naturelle, il donnait prise à ses adversaires pour lui imputer la proposition insensée que nous venons de rapporter. On prouva aussi par les passages des saints Pères que la volonté était du ressort de la nature, et qu'Adam avait eu une volonté naturelle.

Deux autres passages de la collection de Macaire et d'Étienne, extraits de saint Ambroise (*Ad Gratianum*), parlaient, il est vrai, d'une volonté divine du Christ ; mais ce Père voulait simplement démontrer l'identité de la volonté divine du Christ avec celle du Père. Le concile le prouva en citant le contexte, qui montrait aussi le Christ dans une volonté humaine, à laquelle faisaient allusion ces mots : « Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux .»

Un passage extrait par Macaire de pseudo-Denys (*De divinis nomin.*, c. II, 6) parle de l'activité divine et humaine du Christ (ἀνθρωπίνη θεουργία), semblant donc enseigner un mélange de l'énergie divine et humaine ; mais le concile fit lire le passage qui suivait immédiatement ces paroles de pseudo-Denys ; ce contexte montra que l'auteur distinguait nettement l'action du Logos de cette ἀνθρωπίνη θεουργία, et, par conséquent, qu'il admettait deux actions dans le Christ ; il désignait par ἀνθρωπίνη θεουργία l'activité humaine du Christ, qu'il fait resplendir par le contact de l'activité divine. [272]

La fin de la VIIIe session fut remplie par la lecture d'un discours de saint Jean Chrysostome sur le texte : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. » Sans doute il y était question d'une seule volonté, mais, comme saint Ambroise, saint Jean Chrysostome voulait simplement affirmer l'identité de la volonté du Fils avec celle du Père. Le concile lut, pour contrebalancer l'effet de ce passage, une autre citation de ce même sermon, dans laquelle on parlait des besoins humains du Christ, de sa faim, de sa soif, de son sommeil et de son désir humain de ne pas mourir (*transeat calix iste*) [1].

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 359-378 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1174-1190.

318. Neuvième et dixième sessions.

Dans la IXe session (8 mars), on continua la lecture des collections de Macaire, et on arriva à un extrait de l'écrit de saint Athanase, Περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως Λόγου que nous connaissons sous le titre de *De Incarnatione, contra arianos*. On est surpris de voir que Macaire avait extrait de cet ouvrage (c. XXI) un passage qui parlait littéralement des deux volontés, manifestées dans le cri de Notre-Seigneur : « Que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne, qui s'accomplisse ! » Mais Macaire s'ingénia à expliquer ce passage, comme si, dans la pensée de saint Athanase, le Christ n'avait pas parlé ici pour lui-même mais plutôt pour ses disciples. Une fois de plus, le concile fit lire le contexte qui, loin de corroborer l'explication fournie par Macaire, attribuait à la volonté humaine du Christ le désir d'éloigner le calice. Basile ,évêque de Gortyne, remarqua que ce passage de saint Athanase concluait ouvertement contre Macaire, et se prononçait pour le principe des deux volontés.

[273] Avant la reprise des lectures, l'abbé Étienne, disciple de Macaire, en appela à Grégoire de Nazianze, qui parle d'une volonté du Christ « complètement déifiée ». Mais ce même évêque Basile lui répliqua, avec raison, que l'attribut de déifié ne pouvait s'appliquer dans le Christ qu'à la volonté humaine, puisque la volonté divine était divine par essence, et, par conséquent, que ce passage impliquait le dyothélisme.

Un ancien condisciple d'Étienne, le moine Georges, interrogé par l'empereur, exprima ainsi son sentiment : « La doctrine d'Étienne (et de Macaire) est en contradiction avec l'enseignement des Pères. » On lut ensuite dans la collection de Macaire un passage de saint Cyrille, dans lequel ce saint paraissait enseigner que la volonté humaine du Christ avait été métamorphosée en une πνευματικὴ εὐτολμία (audace spirituelle).

Le concile répondit à cette citation par un autre passage de saint Cyrille, affirmant les deux volontés, et l'assemblée prononça la sentence suivante : « Vous deux, toi Étienne et ton maître Macaire, vous n'avez pas prouvé par vos collections la vérité du monothélisme. Vos textes sont au contraire formellement favorables aux

deux volontés, quoique vous les ayez mutilés. Vous êtes donc convaincus d'avoir altéré le dogme et la doctrine des Pères, et d'avoir adhéré aux sentiments des hérétiques. Pour ces motifs, nous vous dépouillons de toute dignité et fonction sacerdotales. Ceux au contraire qui, abandonnant leurs anciennes erreurs, se conforment à notre foi, doivent garder leurs places, et dans la prochaine session ils remettront les professions de foi qui leur seront demandées. » Cette dernière phrase concernait Théodore de Mélitène, avec les évêques et les clercs dénoncés dont nous avons déjà parlé au commencement de la présente session, ils avaient demandé et obtenu la permission de reparaître au concile. La session se termina par des acclamations en l'honneur de l'empereur et des malédictions contre Étienne et Macaire [1].

Dans la xe session (18 mars), on lut le riche recueil des passages des Pères et des hérésiarques pour et contre le dyothélisme ; recueil que le concile avait reçu, lors de la viie session, des ambassadeurs romains et placés sous scellés. On le collationna avec les exemplaires des œuvres des Pères, conservées aux archives patriarcales de Constantinople, et on en constata la parfaite authenticité. C'étaient, pour la première série, des passages de Léon le Grand, d'Ambroise, de Jean Chrysostome, d'Athanase, de Grégoire de Nysse, de Cyrille d'Alexandrie, d'Épiphane, de Grégoire de Nazianze, du pseudo-Justin [2], de l'empereur Justinien, d'Éphrem, archevêque d'Antioche, d'Anastase d'Antioche et de Jean de Scythopolis. [274]

La seconde série, peu considérable, contenait des extraits de divers écrits des hérétiques, Thémistius, Anthime, Sévère, Théodose, etc., prouvant que le monothélisme avait été professé par ces hérétiques, et condamné avec leurs autres erreurs. On se souvient que le concile de Latran, de 649, avait également dressé deux séries opposées, et les avait insérées dans ses actes ; les présents recueils avaient naturellement une grande analogie avec les séries du concile de Latran, sauf qu'il étaient plus complets et reproduisaient les textes avec plus d'ampleur.

A la fin de la lecture, les légats romains demandèrent la lecture,

1. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 378-387 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1191-1198.

2. Voir plus haut, § 307, au début de la ve session du concile de Latran.

d'après un manuscrit de la bibliothèque patriarcale, d'un passage de l'hérétique Apollinaire, qui ne se trouvait pas dans leur collection. Cette lecture prouva qu'Apollinaire avait déjà enseigné la doctrine d'une seule énergie.

Cela fait, Théodore, évêque de Mélitène, et ceux qui avaient partagé ses sentiments, remirent la profession de foi qu'on leur avait demandée ; elle renfermait une adhésion formelle au dyothélisme et au mémoire dogmatique envoyé par le pape Agathon [1].

319. Onzième et douzième sessions.

Sur la demande du moine Grégoire, représentant de Théodore, administrateur du patriarcat de Jérusalem, on lut dans la XI[e] session (20 mars), la célèbre lettre synodale adressée à Sergius de Constantinople par saint Sophrone de Jérusalem [2]. L'empereur demanda ensuite aux légats du pape ce qui restait à faire ; ils émirent le désir que l'on apportât des archives patriarcales de Constantinople quelques écrits composés par Macaire, ou par son disciple Étienne. L'empereur les fit apporter par le diacre et archiviste Georges (χαρτοφύλαξ) ; c'étaient :

[275] *a*) Une lettre de Macaire à l'empereur, déjà connue du synode par ce qui s'était passé antérieurement (c'était un exemplaire de la profession de foi de Macaire) ;

b) Un Λόγος προσφωνητικὸς du même Macaire à l'empereur, que ce dernier n'avait pas accepté ;

c) Une lettre de Macaire au prêtre et moine africain Luc, dans laquelle les dyothélites étaient dépeints comme de nouveaux manichéens ;

d) Une dissertation du même Macaire sur le même sujet.

Certains de ces documents furent lus en entier ; d'autres, sur la demande du concile, seulement en partie ; on y releva tous les passages qui prêtaient à la critique, pour les comparer avec des propositions d'hérétiques reconnus. Dans l'un de ces passages,

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 387-455 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1198-1252.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 462-509 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1257-1295.

Macaire comptait ouvertement le défunt pape Honorius au nombre des monothélites. A la fin de la session, l'empereur déclara que les affaires de l'État l'empêchaient d'assister en personne aux sessions ; mais les deux patrices Constantin et Anastase, avec les deux anciens consuls Polyeucte et Pierre, le remplacèrent auprès du concile œcuménique. Du reste, le principal était déjà fait [1].

A l'ouverture de la xII^{e} session (22 mars 681), un fonctionnaire de la cour impériale, le patrice Jean, remit au concile, sur l'ordre de son maître, plusieurs autres documents que Macaire avait donnés à l'empereur, mais que celui-ci n'avait pas lus. Le premier de ces documents était un autre exemplaire du Λόγος προσφωνητικὸς déjà lu dans la session précédente. Il avait, en appendice, une relation de quelques évêques de l'Isaurie, que Macaire avait envoyée au patriarche de Constantinople [2].

Comme cet appendice n'était pas de grande importance, on ne le lut pas en entier. Les manuscrits de Macaire renfermaient, en outre, plusieurs documents que nous avons déjà appris à connaître :

1. La lettre du patriarche Sergius à Cyrus, évêque de Phasis, en la Colchide [3] ;

2. La lettre de Mennas au pape Vigile, déjà déclarée apocryphe dans la IIIe session, et qu'on ne lut pas à cause des nouvelles protestations des légats du pape ; [276]

3. Les actes des VIIe et XIIIe sessions du Ve concile œcuménique, au sujet desquels les représentants de l'empereur et le concile remarquèrent que les deux lettres du pape Vigile à l'empereur Justinien et à l'impératrice Théodora y avaient été insérées après coup.

4. La lettre de Sergius au pape Honorius ;

5. La première lettre d'Honorius à Sergius.

Pour s'assurer de l'authenticité de ces documents fournis par Macaire, on les compara, autant que possible, aux originaux con-

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 510-518 ; Hardouin, *op. cit.*, t. XI, col. 1295-1303.

2. Jusqu'au commencement du VIIIe siècle, l'Isaurie appartint au patriarcat d'Antioche. L'empereur Léon l'Isaurien fut le premier à rattacher cette province à Constantinople.

3. Voy. plus haut le § 292 *initio* et Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 259 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1310.

servés dans les archives patriarcales, et on demanda à Macaire si les lettres qui lui étaient attribuées dans cette collection étaient réellement de lui [1]. Les députés du concile le trouvèrent dans une chambre de la maison patriarcale, et il reconnut l'authenticité de tous les documents. La comparaison avec les documents des archives ne donna aussi que des résultats satisfaisants. Enfin les représentants de l'empereur demandèrent si, dans le cas où Macaire ferait pénitence, il pourrait être rétabli dans sa dignité ; le concile répondit négativement et les évêques du patriarcat d'Antioche engagèrent les représentants de l'empereur à demander à leur maître la nomination d'un nouvel évêque d'Antioche. Ils promirent de le faire et terminèrent en conseillant au concile de porter dans la séance suivante la sentence au sujet de Sergius, d'Honorius et de Sophronie [2].

320. Treizième session.

En effet dans la XIIIe session (28 mars) le concile rendit la sentence suivante : « Après avoir lu la lettre dogmatique de Sergius de Constantinople à Cyrus de Phasis et au pape Honorius, ainsi que la lettre de ce dernier à Sergius, nous avons vu que ces documents étaient en opposition avec les dogmes apostoliques, les déclarations des saints conciles et de tous les saints Pères, et qu'elles étaient d'accord avec les fausses doctrines des hérétiques ; en conséquence, nous les rejetons formellement et les détestons comme dangereuses pour le salut des âmes (*hasque invenientes omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus et a definitionibus sanctorum conciliorum et cunctorum probabilium Patrum, sequi vero falsas doctrinas hæreticorum, eas omnimodo abjicimus, et tanquam animæ noxias exsecramur*). Doivent être effacés de l'Église, les noms de Sergius, qui a écrit le premier sur cette doctrine impie, de Cyrus d'Alexandrie, de Pyrrhus, de Paul et de Pierre de Constantinople et de Théodore de Pharan, tous condamnés par

[277]

1. Walch a tout à fait dénaturé ces détails.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 518-550 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1303-1327.

la lettre d'Agathon à l'empereur. Nous les frappons tous d'anathème. Avec eux, doit être également exclu de l'Église et anathématisé d'après notre commune décision, le feu pape de l'ancienne Rome, Honorius, parce que nous avons trouvé, dans sa lettre à Sergius, qu'il suivait en tout les opinions de celui-ci, et avait confirmé ses doctrines impies. (*Cum his vero simul projici a sancta Dei catholica Ecclesia simulque anathematizari prævidimus et Honorium, qui fuerat papa antiquæ Romæ, eo quod invenimus per scripta, quæ ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit.*) Nous avons examiné la lettre synodale de Sophrone, et l'avons trouvée conforme à la vraie foi et aux enseignements des apôtres et des Pères ; aussi l'acceptons-nous comme utile à l'Église catholique et apostolique; et décidons-nous que le nom de Sophrone sera écrit dans les diptyques des saintes Églises. » En examinant de près cette sentence on se rend compte que le concile n'avait été sollicité par Agathon de prononcer l'anathème que contre Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre et Théodore de Pharan, contre lesquels seuls ce pape avait manifesté sa réprobation. Au contraire, l'anathème prononcé contre Honorius fut exclusivement le fait du concile et ne fut pas motivé, du moins à ce moment, par une demande d'Agathon. Ailleurs sans doute le concile s'exprime comme si le pape Agathon avait sollicité la réprobation d'Honorius ; notamment dans la lettre du concile à Agathon, et où il est dit qu'en prononçant l'anathème, le concile s'était conformé à la sentence déjà portée par le pape contre Théodore de Pharan, Serge, Honorius, etc., etc. Comme le pape Agathon avait condamné les monothélites en général, le concile comprit parmi eux Honorius, bien qu'Agathon ne l'eût pas nommé.

Les *judices* impériaux (représentants de l'empereur) firent alors la déclaration suivante : « Conformément à notre demande (lors de la XII[e] session), le concile a décidé de se prononcer au sujet de Sergius, Honorius et Sophrone ; mais il doit se prononcer aussi sur [278]
Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople, Cyrus d'Alexandrie et Théodore de Pharan ; c'est pourquoi le diacre Georges doit rechercher leurs lettres dans les archives patriarcales, et les communiquer au concile pour qu'on puisse les examiner. Au sujet de la demande (faite également lors de la XII[e] session) pour une nouvelle occupation du siège d'Antioche, l'empereur a décidé que les évêques et les clercs lui remettraient, en la forme accoutumée, un ψήφισμα (c'est-à-dire un choix fait à la pluralité des voix). » Les évêques

répliquèrent que la production des lettres de Pyrrhus et autres était inutile, car leur doctrine de la volonté unique était connue de tous, le pape Agathon avait mis en relief leur hérésie, avait montré que cette doctrine était identique à celle de Sergius, et l'avait condamnée dans sa lettre [1].

On lut donc :

1. La première lettre de Cyrus de Phasis à Sergius.

2. La seconde lettre, beaucoup plus importante, écrite à Sergius par ce même Cyrus de Phasis, après son élévation sur le siège d'Alexandrie ; elle raconte comment s'est réalisée l'union au moyen des neuf κεφάλαια ;

3. Des passages extraits du *Logos* de Théodore de Pharan à Sergius, ancien évêque d'Arsinoë en Égypte, et exprimant la doctrine d'une seule énergie et d'une seule volonté dans le Christ ;

4. Le *tomus* dogmatique de Pyrrhus contre Sophrone, portant que Cyrus (dans le 7e κεφάλαιον) citant le passage de l'aréopagite n'avait pas agi de mauvaise foi au sujet de la καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια, et avait remplacé le mot καινὴ par celui de μια, uniquement pour mieux faire ressortir le sens de ce passage ;

5. Une lettre de Paul de Constantinople au pape Théodore, dans laquelle on relève un passage qui présente un sens tout à fait monothélite [2] ;

6. Une lettre de Pierre, patriarche de Constantinople, au pape Vitalien, qui contenait divers extraits des saints Pères. Toutefois
[279] les légats du pape ayant déclaré que ces extraits étaient mutilés, on ne poursuivit pas la lecture de la lettre. Les *judices*, satisfaits des preuves fournies, attirèrent l'attention de l'assemblée sur les successeurs de Pierre, c'est-à-dire sur les patriarches de Constantinople Thomas, Jean et Constantin. On lut des lettres particulières, et des lettres synodales écrites par eux (elles n'ont pas été insérées dans les actes) ; mais le concile n'y releva aucune contradiction avec la doctrine orthodoxe, et Georges, archiviste de Constantinople, assura,

1. Walch (*op. cit.*, p. 332) suppose que les légats romains avaient été seuls à regarder la lecture de cette lettre comme inutile ; c'est là une fausseté et une calomnie, car les actes disent d'une manière très explicite : ἡ ἁγία σύνοδος εἶπεν. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 557 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1333.

2. C'est la même lettre dont nous avons parlé en détail, au commencement du § 305.

sous la foi du serment, qu'il n'avait trouvé dans les archives aucun document qui pût faire soupçonner ces évêques de monothélisme. On maintint donc leurs noms dans les diptyques. Enfin l'archiviste remit au concile tous les autres documents trouvés dans les archives, les lettres et professions de foi de diverses personnes ; parmi ces pièces, se trouvaient le texte latin original de la seconde lettre du pape Honorius, dont on lut alors quelques fragments. On passa ensuite à la lecture d'un extrait d'une lettre du patriarche Pyrrhus au pape Jean, et de quelques autres pièces ; et l'assemblée déclara que tous ces documents, y compris la lettre du pape Honorius, étaient dangereux pour le salut des âmes et devaient être immédiatement brûlés [1].

321. *De la quatorzième à la dix-septième session.*

A la XIV[e] session (5 avril), assistait Théophane, nouveau patriarche d'Antioche ; on reprit, pour la traiter à fond, la question de l'authenticité des actes du V[e] concile œcuménique ; question introduite dans les et III[e] XII[e] sessions.

Jusque-là le concile n'avait à sa disposition que des *codices* des actes du V[e] concile œcuménique, pris dans les archives de l'Église patriarcale, c'est-à-dire : 1° un *codex* de parchemin, en deux livres ; 2° un *codex* de papyrus, qui ne contenait que la VII[e] session de ce concile. Mais Georges, archiviste de Constantinople, remit alors un troisième *codex* trouvé dans les archives patriarcales, et jura sur les saints Évangiles que ni lui ni personne, du moins à sa connaissance, n'y avait fait aucun changement. Les évêques comparèrent donc ces trois manuscrits entre eux, et avec quelques autres pièces qui se trouvaient à leur disposition ; les résultats de l'enquête furent les suivants :

a) Les deux premiers manuscrits concordaient entre eux, et contenaient également la prétendue lettre de Mennas à Vigile, et les deux lettres de ce dernier à Justinien et à Théodora. [280]

b) Par contre, ces documents ne se trouvaient pas dans le troisième

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 550-582 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1327-1354.

manuscrit nouvellement découvert, ni dans les manuscrits consultés par le concile.

En conséquence, le concile rendit la sentence suivante : « Ainsi que les légats du pape l'avaient fait remarquer justement, ces documents n'ont pas été écrits à l'époque du Ve concile œcuménique, ils ont été intercalés après coup; ainsi dans le premier livre du manuscrit en parchemin, on a intercalé trois *quaternions* contenant la lettre de Mennas, et dans le second livre, entre les *quaternions* 15 et 16, on a intercalé quatre pages sans pagination, et qui contiennent les deux prétendues lettres du pape Vigile. Le deuxième manuscrit a été interpolé pour favoriser les opinions hérétiques. Ces additions doivent être supprimées dans les deux manuscrits, ou bien désignées par un signe particulier, et ceux qui les ont faites seront frappés d'anathème. »

Pour faire connaître les individus et le parti qui s'étaient rendus coupables de cette interpolation, Macrobe, évêque de Séleucie en Isaurie, rapporta ce qui suit : « Le *magister militum* Philippe me remit un manuscrit des actes du Ve concile œcuménique. Je découvris que ce manuscrit avait été interpolé, pour la VIIe session, et j'appris de Philippe qu'il l'avait prêté à l'abbé Étienne, ami du patriarche Macaire, et que les passages interpolés étaient du moine Georges, autre disciple de Macaire. Je me décidai alors à faire visite au patriarche Macaire, et ayant trouvé chez lui le moine Georges occupé à écrire, je pus me convaincre que son écriture était bien celle des passages interpolés. » Le moine Georges, qui était déjà passé du côté du concile, fut interpellé à ce sujet et dit : « Lorsque Macaire et Théodore de Constantinople délibéraient entre eux au sujet de la foi, on apporta, des archives patriarcales de Constantinople, des manuscrits renfermant les lettres du pape Vigile ; nous les copiâmes, et elles furent envoyées à l'empereur par Macaire et Étienne. Quelque temps après, ce même Philippe, *magister militum*, montra à l'abbé Étienne un *codex* des actes du Ve concile œcuménique, en sa possession, et lui demanda s'il était bon. Étienne lui répondit qu'il y manquait quelque chose ; sur la demande de Philippe, et sur l'ordre d'Étienne, je dus insérer dans ce manuscrit les lettres du pape Vigile. On en fit autant pour tous les autres exemplaires que Ma-
[281] caire et Étienne purent avoir à leur disposition. Quant au manuscrit latin qu'ils ont acheté, le prêtre et grammairien latin Constantin pourra dire mieux que moi ce qui s'est passé. » Le concile demanda alors à Constantin une explication, celui-ci répondit : « A l'époque

où Paul était patriarche de Constantinople, Fortunius (Fortunatus), évêque de Carthage (c'était un monothélite), vint à Constantinople, et on discuta pour savoir s'il devait prendre place avant ou après les autres métropolitains présents. Le patriarche Paul chercha alors dans la bibliothèque les actes du V[e] concile œcuménique, pour y voir l'ordre de préséance, et trouva entre autres documents une traduction latine de ces actes synodaux ; il me chargea de comparer ce manuscrit avec l'exemplaire authentique de la VII[e] session, et si quelque chose y manquait, de l'y ajouter, avec le secours du diacre Sergius réputé bon copiste. Nous y ajoutâmes, en effet, les deux lettres du pape Vigile traduites du grec en latin. »

Le diacre Sergius, présent, confirma ces déclarations, et les évêques s'écrièrent : « Anathème aux prétendues lettres de Mennas et de Vigile ; anathème aux falsificateurs des actes ; anathème à tous ceux qui enseignent une seule volonté et une seule énergie dans l'incarnation du Christ qui est *un* de la Trinité ! Honneur éternel aux quatre saints conciles ! Honneur éternel au V[e] saint concile ! Longue vie à l'empereur Constantin ! »

On lut ensuite un discours de saint Athanase, tiré d'un manuscrit apporté par les évêques de Chypre, et favorable au dyothélisme ; puis Domitius, évêque de Phasis, annonça que le prêtre et moine Polychronius, partisan de Macaire d'Antioche, avait gagné beaucoup de personnes du peuple à ses erreurs. On remit à la session suivante le soin de faire une enquête sur cette affaire ; auparavant, on fit aux légats du pape l'honneur de faire célébrer par l'un d'eux, Jean, évêde Porto, les saints mystères, suivant le rit latin dans l'église de Sainte-Sophie à Constantinople, en présence de l'empereur et des patriarches, le jour de Pâques 681 (14 avril). A cette occasion, l'empereur réduisit la redevance des papes, lors de leur intronisation ; il abolit la coutume d'après laquelle les exarques de l'empereur à [282]
Ravenne devaient confirmer l'élection des papes, et déclara réserver à l'avenir cette confirmation à l'empereur [1].

Après les solennités de Pâques, Polychronius fut présenté au concile dans la XV[e] session (26 avril). Il se fit fort de prouver la vérité de sa doctrine par ce miracle : « Il placerait sa profession de foi écrite sur un mort, ce qui suffirait pour le rappeler à la vie. Si le miracle n'avait pas lieu, le concile et l'empereur feraient de lui ce

1. *Vita Agathonis*, dans Mansi, *op.cit.*, t. XI, col. 168 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 681, n.14, 15.

qu'ils voudraient. » Dans sa profession de foi, rédigée en forme de lettre à l'empereur, Polychronius disait qu'une double vision lui avait appris la doctrine d'une seule volonté et d'une seule énergie divine et humaine. Les *judices* et le concile permirent l'expérience, mais en dehors du palais, en plein air, en leur présence et en présence de tout le peuple. On apporta un cadavre sur une civière, et Polychronius plaça sur le corps sa profession de foi, puis il parla mystérieusement pendant deux heures aux oreilles du mort, mais sans obtenir le moindre résultat. Tout le peuple s'écria : « Anathème au nouveau Simon (le magicien) ; anathème à celui qui trompe le peuple ! » Les *judices* et les évêques revinrent dans la salle des sessions ; le concile engagea, mais en vain, Polychronius à embrasser la doctrine orthodoxe, et le déposa de sa dignité et de ses fonctions de prêtre, le frappant d'anathème avec Macaire et Étienne [1].

Dans la XVIe session (9 août), Constantin, prêtre d'Apamée, en Syrie, demanda à être introduit devant le concile, où il développa avec beaucoup de suffisance une doctrine de son invention qu'il présentait comme moyen de conciliation ; elle se résumait en ceci : « Il adhérait à l'existence des deux énergies, car elles faisaient partie des attributs des deux natures du Christ ; mais il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté personnelle, celle du *Logos*, et à côté d'elle une volonté naturelle, c'est-à-dire la volonté humaine ; le Seigneur avait dépouillé cette dernière volonté lorsqu'il perdit sur la croix sa chair et son sang. » (C'était une nouvelle hérésie, qui niait la continuation du Dieu-homme.) L'hérésiarque soutenait que c'était la doctrine de Macaire ; mais le concile cria : « Cela est manichéen et apollinariste ; anathème au nouvel Apollinaire et au nouveau Manès ! » Il fut chassé de l'assemblée. — Lorsqu'on en vint aux acclamations et aux anathèmes accoutumés, Georges, patriarche de
[283] Constantinople, demanda que l'on omît, en prononçant ces anathèmes, les noms de ses prédécesseurs, Sergius, Pyrrhus et Paul ; mais il fut mis en minorité et le concile s'écria : « Longues années à l'empereur ! longues années au pape romain Agathon ! longues années à Georges, patriarche de Constantinople ! longues années à Théophane, patriarche d'Antioche ! longues années au concile orthodoxe et au sénat ! anathème à l'hérétique Sergius, à l'hérétique Cyrus, à l'hérétique Honorius, aux hérétiques Pyrrhus, Paul, Pierre, Ma-

1. Mansi, *ibid.*, col. 602-611 ; Hardouin, *ibid.*, col. 1370-1378.

caire, Étienne, Polychronius, Apergius de Perge, à tous les hérétiques et à leurs adhérents ! »

La publication de la définition dogmatique fut renvoyée à la XVII[e] session [1] qui eut lieu le 11 septembre, mais nous ne la connaissons que par un court procès-verbal qui n'existe plus qu'en latin. On y lut le décret sur la foi, composé dans l'intervalle, et solennellement proclamé dans la dernière session [2].

322. Dix-huitième session.

L'empereur revint assister à cette XVIII[e] et dernière session (16 septembre 681), et, sur son ordre, un notaire lut une profession de foi très détaillée, qui fut signée par les légats du pape, par tous les évêques et représentants d'évêques, 174 en tout, et enfin par l'empereur. Dans ce symbole, le concile exprime surtout son attachement aux cinq conciles antérieurs [3], répète les symboles de Nicée et de Constantinople, et continue ainsi : « Ces symboles auraient suffi pour connaître et confirmer la foi orthodoxe ; mais l'auteur de tout mal trouvant toujours un serpent qui vient à son secours, et par lequel il jette son venin et se procure des instruments propres à réaliser ses volontés, nous entendons par là Théodore de Pharan, Sergius, Pyrrhus, Paul, Pierre, anciens évêques de Constantinople, Honorius, pape de l'ancienne Rome, Cyrus [284]
d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et son disciple Étienne, il n'a pas manqué d'occasionner, par leur entremise, du scandale dans l'Église, *au moyen de la diffusion de la doctrine hérétique d'une seule volonté et d'une seule énergie des deux natures du Christ qui est un de la sainte Trinité...*, ce qui s'accorde avec les erreurs d'Apollinaire, de Sévère et de Thémistius, et tend à annihiler la réelle incarnation du Christ, représentant comme dénuée d'une volonté et d'une *énergie* sa chair animée d'une âme raisonnable. Toutefois le Christ notre Dieu a suscité un empereur fidèle, un nouveau David... qui

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 611-622 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1378-1386.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 622 sq ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1387 sq.
3. Il y est dit au sujet du V[e] concile œcuménique, qu'il s'était aussi réuni contre Origène, Didyme et Évagrius ; voyez ce qui est dit au sujet d'Origène, au § 267.

n'a pas eu de repos jusqu'à ce que la présente assemblée eût trouvé la véritable parole de l'orthodoxie. Ce saint concile œcuménique a accepté fidèlement (πιστῶς) et a salué, en levant les mains au ciel, la lettre écrite à l'empereur par le très saint pape Agathon, qui cite et condamne ceux qui professent la doctrine d'une seule volonté et d'une seule *énergie*. Il a accepté de même la lettre synodale des cent vingt-cinq évêques réunis sous la présidence du pape ; car ces deux lettres sont d'accord avec le saint concile de Chalcédoine, avec le *tomus* du saint pape Léon à Flavien, et avec des lettres synodales de Cyrille contre Nestorius, adressées aux évêques orientaux. Nous attachant donc aux cinq conciles saints et œcuméniques et aux Pères vénérables, et professant que Notre-Seigneur Jésus-Christ, *un* de la sainte Trinité, a une divinité complète et une humanité complète, etc... (répétition du symbole de Chalcédoine) nous proclamons encore, qu'il y a dans le Christ, ainsi que les saints Pères l'ont enseigné, deux volontés (θελήσεις) ou θελήματα naturels et deux énergies qui sont entre elles ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως. Ses deux volontés naturelles ne sont pas opposées l'une à l'autre, ainsi que le prétendent les hérétiques, mais sa volonté naturelle obéit : il ne résiste pas et ne désobéit pas, il est au contraire soumis à la volonté divine et toute-puissante. La volonté de la nature humaine (σάρξ) a dû se mouvoir, mais elle a dû aussi se soumettre à la volonté divine, ainsi que le dit le très sage Athanase. En effet, de même que sa chair (son humanité) est appelée et est réellement la chair du Dieu *Logos*, de même la volonté naturelle de sa chair est une volonté propre au *Logos* ; il dit du reste lui-même : *Je suis descendu du ciel, non pas pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté du Père qui m'a envoyé.* Dans ce passage il appelle sienne la volonté de sa σάρξ, qui était aussi la sienne propre. De même que sa très sainte et immaculée σάρξ (humanité) n'a pas été détruite lorsqu'elle a été déifiée, mais est restée dans ses limites et sa manière d'être, de même sa volonté humaine n'a pas été supprimée, quoiqu'elle ait été déifiée, mais elle est conservée, ainsi que dit Grégoire le Théo-
[285] logien : *Sa volonté, c'est-à-dire celle du Sauveur, n'est pas opposée à Dieu, mais elle est complètement déifiée.* Nous enseignons, en outre, qu'il y a dans Notre-Seigneur Jésus-Christ deux énergies naturelles qui sont entre elles ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως et ἀσυγχύτως, c'est-à-dire l'énergie divine et l'énergie humaine, ainsi que le dit le pape Léon : *agit enim utraque forma.* Nous n'admettons pas que Dieu et sa créature (l'humanité du Christ) aient une seule

et même énergie, pour ne pas faire entrer la créature dans la substance divine et pour ne pas rabaisser jusqu'à la créature ce qui est particulier à la nature divine. Nous croyons qu'*un* seul et le même a opéré les miracles et supporté les souffrances, toutefois selon la différence de ses natures, et nous pensons qu'il existe deux natures dans une seule hypostase, dont chacune veut et opère, en union avec l'autre, ce qui lui est propre. Nous professons également que les deux volontés et actions (énergies) agissent de concert pour le salut du genre humain. Nul ne doit annoncer ou professer une autre foi, et ceux qui l'oseront... ou qui voudront introduire une nouvelle expression, pour dénaturer notre définition dogmatique, devront, s'ils sont évêques ou clercs, être dépouillés de leurs charges ecclésiastiques, et s'ils sont moines ou laïques, être frappés d'anathème [1]. »

L'empereur ayant demandé si ce décret avait obtenu l'approbation de tous les évêques, on lui répondit par des acclamations unanimes, et on les renouvela, lorsqu'il assura qu'en convoquant le concile il n'avait eu en vue que la pureté de la foi et le rétablissement de l'union. On lut ensuite à l'empereur le Λόγος προσφωνητικὸς du concile, composé selon la forme accoutumée. Il contenait d'abord des louanges à l'adresse de l'empereur, surtout au sujet de cette convocation du concile. « Le pape de Rome et tous les autres évêques avaient suivi ses ordres, étaient venus en personne à Constantinople, ou s'y étaient fait représenter par des fondés de pouvoir. De même que les cinq premiers conciles généraux avaient été rendus nécessaires à cause des hérésies, de même le présent concile s'était tenu pour ce motif ; d'accord avec la lettre du pape Agathon et celle de son concile romain de cent vingt-cinq évêques, il enseignait que Notre-Seigneur Jésus-Christ, *un* de la Trinité, s'est fait homme, et doit être vénéré dans ses deux natures parfaites et indivisibles. Si nous admettons, dit-il ensuite, deux [286]
natures, nous devons aussi admettre deux volontés et deux énergies pour ces deux natures, car nous n'osons pas déclarer que l'une des deux natures du Christ est dénuée d'une volonté et d'une *énergie*, pour ne pas détruire les natures elles-mêmes, en supprimant leurs attributs. Nous ne nions pas la volonté naturelle de son humanité, ni l'action qui revient à cette nature, afin de ne pas nier

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 631 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1395 sq. ; A. Halm, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1897, p. 172-174.

par là même τό τῆς σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομικὸν κεφάλαιον, et pour ne pas être amené à attribuer à la divinité les souffrances, ainsi qu'ont cherché à le faire ceux qui n'admettaient, par une dangereuse nouveauté, qu'une seule volonté et une seule énergie, renouvelant en cela les erreurs d'Arius, d'Apollinaire, d'Eutychès et de Sévère. En effet, si nous admettions que la nature humaine du Sauveur est privée d'une volonté et d'une *énergie*, où serait donc son humanité parfaite ? car rien ne peut rendre l'*usie* humaine parfaite (complète), si ce n'est τό οὐσιῶδες θέλημα, au moyen de laquelle se manifeste à nous notre liberté. Il en est de même au sujet de l'*énergie*. Comment pourrions-nous lui attribuer (au Christ) une humanité parfaite si son humanité n'a pas agi et souffert ?... Aussi, pour ces motifs, frappons-nous d'exclusion et d'anathème Théodore de Pharan, Sergius, Paul, Pyrrhus et Pierre, ainsi que Cyrus, et avec eux Honorius, autrefois pape de Rome, qui les a suivis (ὡς ἐκεινοις ἐν τουτοις ἀκολουθήσαντα) et surtout Macaire et Étienne... de même Polychronius, ce vieil enfant qui a voulu ressusciter un mort, et est devenu un objet de risée, parce qu'il n'a pu réussir ; et tous ceux qui ont professé ou professent l'existence d'une seule volonté et d'une seule énergie dans le Christ fait homme. Nul ne doit blâmer le zèle du pape et celui de ce concile, car nous n'avons pas commencé la lutte, au contraire, nous n'avons fait que nous défendre contre ceux qui nous attaquaient... Avec nous combattait le prince des Apôtres, car son imitateur et son successeur est notre protecteur, et il nous a manifesté par sa lettre le mystère de la théologie. » La lettre se terminait par des éloges et des souhaits en faveur de l'empereur [1].

Les membres du concile, en premier lieu, les légats du pape signèrent aussi ce Λόγος προσφωνητικὸς, et demandèrent à l'empereur de signer à son tour et de confirmer leur décret. Il le fit immédiatement, et émit le désir que Citonius, archevêque de Sardaigne, accusé de trahison, et reconnu innocent, fût admis dans le concile et autorisé à signer le décret. On obtempéra à ce désir de l'empe-
[287] reur, et on lui demanda l'envoi aux cinq sièges patriarcaux de cinq exemplaires authentiques du décret dogmatique contresigné par lui, ce qui fut fait immédiatement [2].

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 658 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1415 sq.
2. Dans l'appendice de son *Historia monothelitarum*, p. 199 sq. Combéfis nous a communiqué un ἐπίλογος du diacre Agathon, qui raconte que trente-deux

Le concile adressa enfin une autre lettre au pape Agathon, « le médecin pour la présente maladie de l'Église ; » il lui laisse, à lui, élevé sur le premier siège, établi sur le roc de la foi, le soin de décider ce qu'il y a à faire. Le concile avait renversé la forteresse des hérétiques et les avait tués par l'anathème, conformément à la sentence portée antérieurement par le pape (κατὰ τὴν τοῖς ἱεροῖς ὑμῶν γράμμασιν ἐπ'αὐτοῖς προψηφισθεῖσαν ἀπόφασιν) c'est-à-dire (qu'il avait tué par l'anathème) Théodore de Pharan, Sergius, Honorius, Cyrus, Paul, Pyrrhus et Pierre ; sans compter Macaire et Étienne. Inspiré par le Saint-Esprit, instruit par le pape et protégé par l'empereur, il avait condamné les doctrines impies et défini le dogme des deux énergies. Le concile demandait au pape la confirmation écrite de ses décisions [1].

323. Le pape et l'empereur confirment le sixième concile œcuménique.

Immédiatement après la célébration du concile, l'empereur fit afficher dans le troisième *atrium* de la grande église, dans le voisinage du *Dicymbalon*, l'édit suivant : « Les erreurs d'Apollinaire, etc..., ont été renouvelées par Théodore de Pharan et confirmées par Honorius, qui s'est contredit lui-même (ὁ τῆς αἱρέσεως βεβαιωτὴς καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ προσμαχόμενος) ; Cyrus, Pyrrhus, Paul et Pierre, et dernièrement Macaire, Étienne et Polychronius ont répandu aussi [288]
le monothélisme. L'empereur avait pour ce motif convoqué ce

ans auparavant, n'étant encore que lecteur, il avait servi de secrétaire au saint concile, et avec le secrétaire Paul, devenu plus tard archevêque de Constantinople, avait écrit la plupart des documents synodaux. Ainsi les copies du décret dogmatique destinées aux cinq patriarcats étaient toutes de sa main. Dans la suscription de l'exemplaire destiné au siège de Jérusalem, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 683, et Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1437, les derniers mots ont été intercalés plus tard par une autre main. Cf. *infra* la dernière note au sujet du § 326.

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 683 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1438 sq. Cette lettre fut également signée par les membres du synode, à l'exception toutefois des légats du pape. Nous avons déjà dit, dans le t. I de l'*Histoire des conciles* (§ 35), qu'un fragment de liste de signatures attribuées autrefois à tort au concile de Nicée revenait au VI[e] concile œcuménique. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 694.

concile saint et général, et publiait le présent édit avec la profession de foi, pour en confirmer et affermir les décrets. (Suit une profession de foi détaillée, avec des preuves à l'appui de la doctrine des deux volontés et des deux énergies.) Comme il reconnaissait les cinq conciles œcuméniques antérieurs, ainsi il anathématisait tous les hérétiques depuis Simon le Magicien, et surtout les auteurs et les défenseurs des nouvelles erreurs, Théodore et Sergius, et le pape Honorius, qui a été en tout leur adhérent et leur partisan, et qui a confirmé l'hérésie (τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως) ; en outre Cyrus, etc... ; il ordonnait que nul n'osât établir une autre foi, ni enseigner la doctrine d'une seule volonté et d'une seule énergie. On ne pouvait faire son salut que dans la foi orthodoxe, et non dans une autre. » Quiconque n'obéirait pas à l'édit de l'empereur, devait, s'il était évêque ou clerc, être déporté ; s'il était fonctionnaire, être puni par la confiscation des biens et la perte de la ceinture (ζώνη, c'est-à-dire de sa fonction) ; enfin, s'il était simple particulier, être exclu de la ville de la résidence et de toute autre ville [1].

Le pape Agathon survécut à peine au VI[e] concile œcuménique, et la nouvelle de sa mort (10 janvier 682) arriva à Constantinople avant le départ de ses légats ; aussi l'empereur leur remit-il une lettre pour le nouveau pape Léon II, élu peu après la mort de son prédécesseur, mais ordonné seulement le 17 août 682 [2]. L'empereur fait, dans cette lettre, toute l'histoire de cette affaire, rapporte comment tous les membres du concile ont adhéré à la lettre dogmatique du pape Agathon, à l'exception de Macaire d'Antioche et de ses partisans. Ceux-ci, déposés par le concile, avaient demandé par écrit leur renvoi devant le pape, ce à quoi l'empereur avait accédé pour laisser à Sa Sainteté le soin de résoudre cette affaire. L'em-
[289] pereur demandait donc au pape de prendre le glaive de la

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 698 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1446 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 711 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1459. Cette lettre et le retour des légats appartiennent à la X[e] indiction (1[er] septembre 681-1[er] septembre 682), mais non pas au mois de décembre de cette indiction, ainsi que le dit la suscription remaniée plus tard de la lettre impériale à Léon II. Le mois de décembre de la X[e] indiction serait en effet le mois de décembre de l'année 681. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 5 sq. ; Natalis Alexander, *Histor. Ecclesiæ sæculi VII*, dissert. II ; Chmel, *Vindiciæ concilii œcum. VI*, p. 83 sq., qui défend contre Baronius l'authenticité de cette lettre et celle des deux documents qui suivent.

parole, et d'abattre par ce moyen toutes les hérésies, etc..., enfin il le priait d'envoyer bientôt à Constantinople l'apocrisiaire annoncé [1].

L'empereur envoya une seconde lettre impériale à toutes les provinces ecclésiastiques (*concilia*) du patriarcat romain, dans laquelle il rapporte, une fois de plus, comment tous les évêques, à l'exception de Macaire, avaient adhéré à la doctrine orthodoxe du pape Agathon [2]. L'empereur, dans ces deux lettres, ne nomme pas les personnes anathématisées par le Ve concile œcuménique ; Honorius n'y est pas cité.

Accédant au désir de l'empereur, le pape Léon II lui envoya une lettre qui contenait la confirmation du Ve concile général. Dans cette lettre, le pape adresse aux princes des louanges méritées, et dit que les légats envoyés au concile par le pape Agathon étaient rentrés à Rome, au mois de juillet de la Xe indiction, c'est-à-dire au mois de juillet 682. Il en résulte que la note placée à la fin de cette lettre dans l'une des deux anciennes traductions latines et qui la date *nonis Maji indict. X*, c'est-à-dire le 7 mai 682, est évidemment fausse, puisque le pape n'a écrit cette lettre qu'après le retour de ses légats.

Le pape Léon dit encore que ses légats avaient apporté la lettre de l'empereur et les actes du concile. Il avait examiné avec soin ces actes, et les avait trouvés en harmonie avec les déclarations dogmatiques de son prédécesseur Agathon et du concile romain. Pour ces motifs, il confirmait et reconnaissait le Ve concile œcuménique, de même que les cinq précédents, et il anathématisait tous les hérétiques, Arius, etc..., les auteurs des nouvelles erreurs, Théodore de Pharan, Cyrus, etc... et aussi Honorius, *qui hanc apostolicam Sedem non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est* (il y a dans le grec παρεχώρησε, c'est-à-dire *subverti permisit*), *et omnes qui in suo errore defuncti sunt.* Enfin le pape dit de Macaire et de ses partisans qu'il s'était donné beaucoup de peine

1. Aussitôt après son élection, Léon avait en effet écrit au pape pour la lui notifier.

2. Mansi, *op.cit.*, col. 719 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1463. La note chronologique qui se trouve à la fin de cette lettre, dans une traduction latine, manque dans l'original grec et est sans valeur. Il en est de même pour la note qui se trouve à la suite de la lettre du pape Léon II à l'empereur, dont nous allons bientôt parler. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 5, 7.

pour les remettre dans le droit sentier, mais que jusqu'ici ils s'étaient montrés opiniâtres [1]. La lettre se termine par des éloges à
[290] l'adresse de l'empereur [2].

Après avoir confirmé par ce document le VI[e] concile œcuménique, le pape Léon II s'employa avec ardeur à le faire reconnaître dans tout l'Occident. C'est ce que nous apprennent les lettres que nous possédons encore, et qu'il écrivit aux évêques espagnols, en particulier à l'évêque Quiricius [3], au roi espagnol Erwige [4] et au comte Simplicius [5]. Comme tous les actes du concile n'étaient pas encore traduits en latin, le pape ne put en envoyer aux Espagnols que les parties principales, leur demandant d'accepter les décisions et d'y adhérer. Pierre, notaire romain, dut porter ces lettres et chercher à réaliser les intentions du pape ; nous verrons plus tard, en parlant des XIII[e] et XIV[e] conciles de Tolède, qu'il atteignit son but.

324. L'anathème contre le pape Honorius et l'authenticité des actes du VI[e] concile œcuménique.

Nous avons jusqu'ici résumé les actes du VI[e] concile œcuménique ; il y a lieu maintenant d'approfondir la question de l'ana-

1. Avec Macaire on envoya également à Rome Étienne, Polychronius, Épiphane, Anastase et Léontius. Ces deux derniers se convertirent de leurs erreurs, et Léon II les admit de nouveau dans l'Église ; les autres furent enfermés dans des monastères. *Vitæ pontif.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 167, 1047.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 726 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1470 sq.

3. On se demande s'il s'agit ici de Quiricius, archevêque de Tolède. Cet évêque mourut en janvier 680, tandis que le pape Léon n'occupa le Saint-Siège qu'en 682 ; peut-être le pape n'avait-il pas encore connaissance de la mort de Quiricius.

4. La lettre au roi Erwige est, dans beaucoup de manuscrits, attribuée au pape Benoît II, successeur du pape Léon II.

5. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1050 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1730 sq. Comme dans toutes les lettres de Léon aux Espagnols, il est aussi question d'anathème contre le pape Honorius, Baronius a voulu prouver qu'elles étaient toutes apocryphes. Mais leur authenticité a été très bien défendue par Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 5-14 et par Combéfis, *Hist. hæres. monothelit.*, p. 154 ; dans le paragraphe suivant, nous réfuterons à notre tour les objections de Baronius.

thème porté contre le pape Honorius. Il est en effet surprenant [291] et à peine croyable qu'un concile œcuménique ait pu déclarer un pape hérétique et le frapper d'anathème ! On a proposé de cette difficulté plusieurs solutions : Baronius et ses successeurs ont pensé que les actes du concile qui parlent de l'anathème porté contre Honorius avaient été falsifiés ; d'autres au contraire, soutenant l'authenticité des actes, ont admis qu'Honorius avait été condamné non comme hérétique, mais comme négligent (pour avoir gardé le silence mal à propos). Le professeur Pennachi de Rome, le plus célèbre de ceux qui récemment ont défendu la mémoire d'Honorius, s'est élevé avec beaucoup de force contre ces deux tentatives d'explication ; il affirme que les actes du VIe concile œcuménique sont certainement authentiques et que par suite le pape Honorius a bien été anathématisé comme véritablement hérétique (*formalis*).

Il ressort en toute évidence de l'exposé suivant des sentences portées contre Honorius que le VIe concile œcuménique a condamné ce pape pour cause d'hérésie.

1) Le VIe concile mentionne pour la première fois Honorius au commencement de la XIIIe session, le 28 mars 681 ; il dit : « Après avoir lu les lettres dogmatiques de Serge de Constantinople à Cyrus de Phasis (plus tard d'Alexandrie) et au pape Honorius, ainsi que la lettre de ce dernier à Serge, nous avons constaté que ces documents étaient en opposition avec les dogmes apostoliques, avec les déclarations des saints conciles et tous les Pères (*omnino alienas*) et qu'elles étaient d'accord avec les fausses doctrines des hérétiques ; en conséquence, nous les rejetons formellement et les détestons (βδελυττόμεθα) comme pernicieuses pour le salut des âmes. Doivent être exclus de l'Église les noms de Serge qui a écrit le premier sur cette doctrine impie, de Cyrus d'Alexandrie, de Pyrrhus, de Paul et de Pierre de Constantinople et de Théodore de Pharan, tous condamnés par le pape Agathon, dans sa lettre à l'empereur. Nous les frappons tous d'anathème. D'après notre commune décision, avec eux doit être également exclu de l'Église et ana- [292] thématisé Honorius, le feu pape de l'ancienne Rome, parce que nous avons constaté dans sa lettre à Serge, qu'il suivait en tout les opinions de celui-ci, et avait confirmé ses doctrines impies (κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου (de Serge) γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα) [1].

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 554 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1332 sq.

2) A la fin de cette même session, on lut la seconde lettre du pape Honorius à Serge et le concile l'examina ; après quoi, il ordonna que tous les documents extraits des archives par Georges, archiviste de Constantinople, y compris les deux lettres d'Honorius, fussent immédiatement brûlés, comme dangereux pour le salut des âmes.

3) Le VIe concile œcuménique mentionna encore le pape Honorius dans la XVIe session (9 août 681), lors des acclamations qui terminèrent la séance. Les évêques s'écrièrent : « Longues années à l'empereur, longues années au pape romain Agathon, longues années à Georges, patriarche de Constantinople ! etc... anathème à l'hérétique Serge, à l'hérétique Cyrus, à l'hérétique Honorius, à l'hérétique Pyrrhus, etc. etc. ! »

4) Ce qui se passa dans la XVIIIe session (16 septembre), est encore plus important. Dans le décret dogmatique publié dans cette session et qui est le principal document du concile nous lisons : « Ces symboles (des conciles œcuméniques antérieurs) auraient pu suffire pour connaître et pour confirmer la foi orthodoxe ; mais comme l'auteur de tout mal trouve toujours un serpent qui vient à son secours, et au moyen duquel il peut jeter son venin et se procurer ainsi des instruments propres à réaliser ses volontés, nous entendons par là Théodore de Pharan, Serge, Pyrrhus, Paul, Pierre, les anciens évêques de Constantinople, de même que Honorius, pape de l'ancienne Rome, Cyrus d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et son disciple Étienne, il n'a pas manqué d'occasionner, par leur entremise, du scandale dans l'Église, au moyen de la diffusion de la doctrine hérétique d'une seule volonté et d'une seule énergie des deux natures du Christ. »

5) Après que les légats du pape, tous les évêques et l'empereur eurent accepté ce décret sur la foi, le concile publia le Λόγος προσφωνητικὸς traditionnel, adressé à l'empereur et qui contenait, entre autres passages, ce qui suit : « C'est pour cela que nous frappons d'anathème et d'exclusion Théodore de Pharan, Serge, Paul, Pyrrhus et Pierre, ainsi que Cyrus, et avec eux Honorius, autrefois évêque de Rome, qui les a suivis. »

[293] 6) Dans la même session, le concile écrivit au pape Agathon une lettre où il disait : « Nous avons renversé la forteresse des hérétiques et nous les avons tués par l'anathème, conformément à la décision déjà portée dans tes saintes lettres, c'est-à-dire nous avons condamné Théodore de Pharan, Serge, Honorius, Cyrus, etc... »

7) On comprend que les deux confirmations données aux décisions du VIe concile œcuménique par l'empereur et par le pape, sont en étroite relation avec les actes de ce même concile ; or, le pape et l'empereur confirment également l'anathème porté contre Honorius. L'empereur dit : « Avec cette maladie (celle qui s'est déclarée grâce à Apollinaire, à Eutychès et à Thémistius, etc...), les Églises ont été autrefois infectées de ces prêtres, causes de ruines, qui ont faussement gouverné notre Église avant nous. Ce sont Théodore de Pharan, Serge, ancien évêque de cette capitale, et Honorius, pape de l'ancienne Rome (ἔτι δὲ καὶ Ὀνώριος ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπας γενόμενος), qui a établi (confirmé) l'hérésie, et s'est mis en contradiction avec lui même (ὁ τῆς αἱρέσεως βεβαιωτής, καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ προσμαχόμενος)... Nous anathématisons toutes les hérésies, depuis celle de Simon (le Magicien) jusqu'à celles d'aujourd'hui... En outre, nous anathématisons et nous condamnons les auteurs et les partisans des fausses et nouvelles doctrines, c'est-à-dire Théodore de Pharan, Serge... et aussi Honorius, qui a été le pape de l'ancienne Rome, et qui a été en tout d'accord avec eux, est allé avec eux, et a confirmé l'hérésie (ἔτι δὲ καὶ Ὀνώριον τὸν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν γενόμενον, τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως). » Par ce qui précède on peut voir clairement dans quel sens le pape Honorius fut anathématisé par le VIe concile œcuménique ; il n'est pas douteux que le concile condamna ce pape beaucoup plus sévèrement que nous n'avons dû le faire nous-mêmes. Nous avons dû reconnaître en effet que le pape Honorius avait employé littéralement le terme monothéliste ἕν θέλημα et avait rejeté le terme orthodoxe ἐνέργειαι, mais nous avons aussi prouvé et montré par ses propres paroles qu'il ne s'était trompé que dans l'emploi des expressions dont il s'était servi, et qu'au fond il avait conservé la doctrine orthodoxe. Le concile au contraire n'a considéré que les expressions malheureuses qu'on lui reprochait, expressions qui ont servi à favoriser les monothélites; et il a prononcé sa sentence contre ces expressions, les condamnant à cause de leur signification, et condamnant Honorius qui, en fait, les avait employées. [294]

8) Le pape Léon II fut encore plus explicite que le concile au sujet d'Honorius, lorsque confirmant les décisions du VIe concile œcuménique, il écrivit à l'empereur : *Pariter anathematizamus novi erroris inventores, id est, Theodorum Pharanitanum episcopum, Cyrum Alexandrinum, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum, Cons-*

tantinopolitanæ ecclesiæ subsessores (ὑποκαθιστὰς) *magis quam præsules, nec non et Honorium, qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est* (d'après le grec, *subverti permisit*, παρεχώρησε) ; *et omnes qui in suo errore defuncti sunt.* On voit donc que le pape Léon II condamna Honorius, pour n'avoir pas mis en lumière la tradition apostolique, c'est-à-dire pour n'avoir pas cherché à instruire ceux qui étaient dans l'erreur et qu'il contribua à la sophistication de la foi par l'oubli de ses saintes fonctions. Le texte grec (τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι παρεχώρησε etc.) n'est pas seulement moins sévère, il est aussi plus exact, et s'accorde mieux avec les paroles de Léon dans sa lettre au roi Erwige, tandis que le texte latin (traduction du texte grec) ne rend évidemment pas justice au pape Honorius.

9) Le pape Léon II s'exprime dans le même sens dans sa lettre aux évêques espagnols : *Qui vero adversum apostolicæ traditionis puritatem perduelliones exstiterant... æterna condemnatione mulctati sunt, i. e. Theodorus Pharanitanis, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus Constantinopolitani, cum Honorio, qui flammam hæretici dogmatus non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit.*

10) C'était en effet ce qui avait eu lieu. Honorius aurait dû étouffer l'hérésie dès le début par une exposition claire de la doctrine orthodoxe, tandis qu'il la favorisa au contraire par négligence lorsqu'il répondit d'une manière si malheureuse à Serge (surtout dans sa première lettre).

11) Léon II parle encore de la condamnation d'Honorius dans sa lettre au roi d'Espagne Erwige où il s'exprime ainsi : *Omnesque hæreticæ assertionis auctores, venerando censente concilio condemnati, de catholicæ Ecclesiæ adunatione projecti sunt, i. e. Theodorus Pharanitanus episcopus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Paulus, Pyrrhus et Petrus, quondam Constantinopolitani præsules ; et una cum eis Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicæ traditionis regulam*
[295] *quam a prædecessoribus suis accepit, maculari consensit.* Il importe peu pour la question présente que cette lettre soit du pape Léon II ou de son successeur Benoît II.

12) Le concile *Quinisexte*, qui se tint douze ans après le VIe concile œcuménique, parle également de la condamnation d'Honorius par ce même VIe concile œcuménique. Il dit dans son premier canon : « Nous professons, en outre, la foi que le VIe concile a définie. Il a

enseigné deux volontés et deux énergies naturelles dans le Christ et a condamné (καταδικάσασα) tous ceux qui enseignaient une seule volonté, c'est-à-dire Théodore de Pharan, Cyrille d'Alexandrie, *Honorius de Rome*, Serge, etc., etc. [1]. »

13) Le VII[e] concile œcuménique dit à plusieurs reprises la même chose au sujet d'Honorius de Rome ; ainsi son document principal, le décret sur la foi, porte : « Nous enseignons, en outre, les deux volontés et les deux énergies, d'après les attributs des natures dans le Christ, ainsi que l'a défini le VI[e] concile à Constantinople condamnant (ἀποκηρύξασα) Serge, *Honorius*, Cyrus, etc., etc. [2]. » Le même témoignage est encore porté en différents endroits, soit par le concile lui-même, soit par ses membres [3].

14) Le VIII[e] concile œcuménique s'explique de la même manière : *Sanctam et universalem sextam synodum suscipientes... anathematizamus autem Theodorum, qui fuit episcopus Pharan, et Sergium et Pyrrhum... atque cum eis Honorium Romæ, una cum Cyro Alexandrino* [4].

15) Que, dans l'exemplaire romain des actes du VI[e] concile œcuménique, le nom d'Honorius se soit réellement trouvé parmi les noms de ceux qui ont été anathématisés, c'est ce qui ressort clairement du *Liber pontificalis*, *Vita Leonis II*, où on lit : *Hic suscepit sanctam sextam synodum... in qua et condemnati sunt Cyrus, Sergius*, Honorius, *et Pyrrhus, Paulus et Petrus, necnon et Macarius cum discipulo suo Stephano* [5].

16) Dans le *Liber diurnus*, c'est-à-dire dans le formulaire de la chancellerie romaine (depuis le v[e] jusqu'au xi[e] siècle) on trouve l'ancienne formule employée pour le serment des papes sur l'ordre de Grégoire II (au commencement du viii[e] siècle). Tout pape nouvellement élu devait jurer : qu'il reconnaissait le VI[e] concile œcuménique, [296]
lequel avait frappé d'un anathème perpétuel les auteurs de la nouvelle hérésie (le monothélisme), Sergius, Pyrrhus etc., et aussi Honorius *quia pravis hæreticorum assertionibus fomentum impedit.*

17) Enfin, pour ne pas parler de témoignages plus récents, par

1. Mansi, *Concil. ampliss, coll.*, t. xi, col. 938 ; Hardouin, *Coll. Concil.*, t. iii, col. 1658.
2. Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 377 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iv, col. 454.
3. Mansi, *op. cit.*, t. xii, col. 1124-1141 ; t. xiii, col. 404-412 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 134, 147, 474, 482.
4. Mansi, *op. cit.*, t. xvi, col. 181 ; Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 914.
5. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 1047.

exemple celui de Bède, nous citerons seulement cette phrase d'une lettre du pape Adrien II (867-872) : *Licet enim* Honorio *ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est quia fuerat super hæræsi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus libere respuendi, quamvis et ibi nec Patriarcharum nec ceterorum antistitum cuipiam de eo fas fuerit proferendi sententiam nisi ejusdem primæ sedis Pontificis consensus præcessisset auctoritas.*

Cette déclaration d'Hadrien fut lue et approuvée dans la VIIIe session du VIIIe concile œcuménique; le pape Hadrien II s'y écarte de l'opinion que l'anathème prononcé contre Honorius par le VIe concile œcuménique ait précédé sa condamnation par le pape Agathon ; mais Hadrien avait été induit en erreur par les propres déclarations du VIe concile œcuménique qui proclame : « Le concile a détruit la forteresse des hérétiques, et l'a tuée par l'anathème, conformément à la sentence, portée déjà par le pape en particulier contre Théodore de Pharan, Serge, Honorius, etc. etc. » Ces paroles laissent clairement entendre qu'Agathon a condamné Honorius aussi bien que Sergius. On trouve une déclaration identique dans la XIIIe session. Cependant le pape Agathon avait si peu condamné Honorius comme hérétique, qu'il avait déclaré comme nous l'avons vu : tous mes prédécesseurs ont défendu la vraie doctrine contre ceux de Constantinople.

Nous avons signalé ce phénomène surprenant : d'un pape (Honorius) anathématisé par un concile œcuménique pour cause d'hérésie parce que le concile se reporta uniquement aux passages incriminés et, en fait, hétérodoxes contenus dans les lettres d'Honorius (surtout dans la première) et prononça sa sentence parce qu'Honorius, auteur de ces passages, avait ainsi apporté un grand
[297] secours à l'hérésie.

Pennachi, dans son ouvrage si souvent cité : *De Honorii I Romani Pontificis causa in concilio VI*, a tenté lui aussi de résoudre le problème.

1° Il déclare tout d'abord que les lettres du pape Honorius publiées *auctoritate apostolica* ou, comme nous disons, *ex cathedra* [1] et parvenues jusqu'à nous sans altération, sont entièrement orthodoxes [2]. D'après lui, en écrivant : *unam voluntatem fatemur Domini*

1. Pennachi, *op. cit.*, p. 169-177.
2. *Op. cit.*, p. 75 sq.

nostri Jesu Christi, Honorius n'a voulu parler que de la volonté de la nature humaine et non corrompue du Christ (ainsi que le pape Jean IV l'a affirmé) ; et s'il a déconseillé le terme orthodoxe δύο ἐνέργειαι, c'est que ce terme scandalisait beaucoup de personnes et pouvait être pris dans un sens nestorien [1].

2e Il reconnaît ensuite qu'Honorius a été anathématisé par le VIe concile œcuménique comme hérétique formel (*hæreticus formalis*) [2] et que les actes du concile tels qu'ils nous sont parvenus sont parfaitement authentiques [3].

3o Mais il soutient que la sentence prononcée contre Honorius repose sur une erreur concernant un fait dogmatique (*error in facto dogmatico*) [4], les Pères du concile ayant par erreur considéré comme hérétiques les lettres d'Honorius.

4o D'ailleurs cette sentence a été prononcée non par un concile œcuménique infaillible, mais par des orientaux prévenus qui se sont trompés sur le caractère des lettres d'Honorius. *a*) Cette sentence en effet est en contradiction avec les décrets du pape Agathon et de son concile occidental déclarant que tous les papes prédécesseurs d'Agathon n'ont jamais failli *in fide*. Les Orientaux seuls ont donc considéré Honorius comme hétérodoxe, ce que n'ont fait ni le pape ni les Occidentaux. *b*) Sans doute les légats du pape ont signé les décisions du concile contre Honorius, mais ils n'avaient pas reçu les pouvoirs nécessaires pour cela. *c*) Le pape Agathon qui mourut avant d'avoir reçu les actes du concile ne confirma pas la conduite de ses légats pas plus qu'il n'approuva la sentence du concile ; son successeur Léon II n'y adhéra pas non plus ; ce dernier au contraire abrogea la sentence du concile et la remplaça par une autre condamnant Honorius non plus pour cause d'hérésie mais seulement pour *negligentia* [5]. *d*) Si le pape Hadrien II dans le passage cité [298] admet qu'Honorius a été condamné par les Orientaux pour cause d'hérésie après que l'*auctoritas primæ sedis Pontificis* l'eut précédé dans cette voie, cela provient d'une erreur historique, et Hadrien a été trompé par la teneur des actes du concile.

Nous avons déjà relevé cette erreur d'Hadrien ; nous ne discuterons pas si les légats du pape avaient les pouvoirs nécessaires pour signer

1. *Op. cit.*, p. 112-169.
2. *Op. cit.*, p. 177 sq.
3. *Op. cit.*, p. 193 sq.
4. *Op. cit.*, p. 204 sq.
5. *Op. cit.*, p. 235-252.

la sentence prononcée contre Honorius, mais nous ne pouvons admettre la thèse de Pennachi. Ainsi qu'il ressort de tout ce que nous avons dit, les lettres d'Honorius ne sont pas aussi correctes que Pennachi le prétend, et il nous semble impossible de soutenir que le VIe concile, lorsqu'il prononça sa sentence contre Honorius, n'avait pas le caractère d'un concile œcuménique. L'opposition du pape Léon II aux décrets du concile dont parle Pennachi, loin de ressortir des lettres de ce pape, s'y trouve bien plutôt démentie. Dans la lettre que Léon II écrivit à l'empereur pour confirmer les décisions du VIe concile, le pape répète les expressions : *sancta et universalis et magna sexta synodus*, *sancta et magna synodus*, *sanctum sextum concilium* ; au sujet d'Honorius, il écrit : *Pariterque anathematizamus novi erroris inventores, i. e. Theodorum Pharanitanum, etc..., nec non et Honorium, qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem maculari permisit, et omnes, qui in suo errore defuncti sunt. Similiter anathematizamus et abominamur imitatores eorum et complices... e. i. Macarium etc... quos et sancta universalis supra memorata sexta synodus abdicavit.* On voit donc que, parlant de la sentence prononcée contre Honorius, Léon II donne au concile le titre œcuménique.

Dans sa lettre aux évêques espagnols, le pape Léon II qualifie également le concile de *universale itaque sanctum sextum*, il rapporte que ce même concile a condamné Théodore de Pharan etc... *cum Honorio, qui flammam hæretici dogmatis non, ut decuit apostolicam dignitatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit* ; puis il demande aux évêques espagnols de signer sur la traduction la *definitio venerandi concilii* (c'est-à-dire le décret de foi publié lors de la XVIIIe session, qui contient l'anathème prononcé contre Hono-
[299] rius). La lettre de Léon au roi d'Espagne se prononce dans le même sens. Dans cette lettre le pape transmet aux Espagnols la définition du concile et le Λόγος προσφωνητικός, qui tous deux contiennent la condamnation d'Honorius et il leur demande de signer la *definitio sacræ synodi*.

Après avoir mis en relief le sens de ces passages, je ne puis découvrir comment on a pu soutenir que le pape Léon II n'avait pas confirmé (entièrement) le VIe concile œcuménique et qu'il avait abrogé la sentence prononcée contre Honorius ; il est au contraire certain que le pape Léon a précisé très nettement la faute d'Honorius et indiqué dans quel sens il fallait entreprendre la sentence prononcée contre lui par le concile.

Mais est-il bien vrai que le VI[e] concile œcuménique ait réellement prononcé l'anathème contre le pape Honorius ? Baronius, suivant en cela l'exemple de Pighi, l'a nié et a soutenu son opinion à grand renfort de phrases ; quelques historiens l'ont suivi dans cette voie [1].

Les passages dans lesquels le VI[e] concile œcuménique prononce l'anathème contre Honorius, sont ou très courts et ne contenant que quelques mots, ou plus longs et renfermant plusieurs phrases. Pour écarter les premiers, Baronius a dit que dans les procès-verbaux authentiques du concile, on avait rayé quelques mots pour y insérer ceux-là à leur place. Afin d'expliquer la présence des passages plus étendus, Baronius recourait à une seconde hypothèse ; d'après lui, on aurait introduit plusieurs faux cahiers dans les procès-verbaux authentiques du concile. Les ratures et l'interpolation, tels auraient donc été, en somme, les procédés employés, et Baronius dénonçait Théodore de Constantinople comme l'auteur de cette supercherie. [300]

Voici comment Baronius présente cette hypothèse : Peu de temps avant l'ouverture du VI[e] concile œcuménique, Théodore de Constantinople avait été dépossédé du siège patriarcal de cette ville, à cause de son penchant pour le monothélisme ; Georges étant mort peu après le concile, Théodore parvint à remonter sur son siège, après avoir émis une profession de foi orthodoxe, qu'il ne fit du reste que pour la forme. Il est certain que Théodore n'a pas été oublié par le concile, et qu'il a dû être frappé d'anathème avec ses prédécesseurs Sergius, Pyrrhus, etc. Dans la XIII[e] session, le concile décida que les trois derniers patriarches de Constantinople, Thomas, Jean et Constantin, ne seraient pas frappés d'anathème, d'où il résulte que Théodore a dû être atteint, puisqu'il n'est pas compris dans l'exception. Après sa réintégration comme patriarche, Théodore a dû évidemment avoir à cœur de ne pas laisser son nom dans les actes du concile, et l'original de ses actes

1. Albertus Pighius, *Diatriba de actis VI et VII concilii ;* Baronius, *Annales*, ad ann. n. 680, 34 ; 681, 19-34 ; 682, 3-9 ; 683, 2-22 ; Barruel, *Du pape et de ses droits*, p. 1, c. I ; Roisselet de Sauclières, *Hist. des conc.*, Paris, 1846, t. III, p. 117 ; Boucat, *Tract. de Incarnatione*, dissert. IV, p. 162, a accepté l'hypothèse de Baronius, en y introduisant quelques modifications ; il y a quelques années, Damberger a fait de même dans sa *Synchronist. Gesch. des Mittelalters*, t. II, p. 119 sq.

étant à sa disposition, il a pu en faire ce qu'il a voulu [1]. Il a dû trouver son nom frappé d'anathème à côté de celui de Sergius dans quatre passages différents : dans les procès-verbaux de la XVI[e] et de la XVIII[e] session, dans le Λόγος προσφωνητικὸς, et dans la lettre du concile au pape Agathon. Comme il n'y avait que très peu de mots contre lui, il les a rayés dans l'original, et, au lieu de son nom, il a mis celui d'Honorius, qui, dans l'écriture onciale, avait à peu près la physionomie du sien : ainsi ΟΝΩΡΙΟΝ, au lieu de ΘΕΟΔΩΡΟΝ. C'était une double bonne fortune, car il s'innocentait en même temps qu'il assouvissait sa haine contre Rome. Théodore comprit toutefois que cet anathème contre Honorius ne devait pas apparaître dans les actes comme un *Deus ex machina*, et qu'il était nécessaire d'amener et de motiver cette condamnation. Dans ce but, il suppose un examen des lettres d'Honorius dans la XII[e] session, et leur condamnation dans la XIII[e]. Cette supercherie était d'autant plus facile que vers la XI[e] session on lut un extrait d'un
[301] écrit de Macaire, patriarche monothélite d'Antioche, dans lequel cet évêque prétendait que le pape Honorius avait partagé ses sentiments. Les légats du pape protestèrent certainement contre cette affirmation ; mais Théodore raya leur protestation, écrivit de nouveau les actes des XII[e] et XIII[e] sessions, y fit les changements et additions qu'il voulut et introduisit les nouvelles feuilles ou cahiers (*quaternions*) dans les actes synodaux à la place des feuillets authentiques qu'il déchira.

Telle est l'hypothèse de Baronius. Nous ferons remarquer tout d'abord que les actes synodaux proprement dits ne sont pas seuls à certifier qu'Honorius fut réellement anathématisé ; plusieurs autres documents l'affirment, au premier rang les deux édits de confirmation, celui de l'empereur et celui du pape. Baronius ne dit rien du premier, il semble même ne l'avoir pas connu. Il déclare, d'autre part, celui du pape Léon apocryphe, et il en dit autant de toutes les autres lettres du pape Léon qui concernent cette affaire.

Le concile de Quinisexte célébré en 692, les VII[e] et VIII[e] conciles

1. Nous nous permettrons de remarquer, avant d'aller plus loin, que l'original des actes n'était pas dans les archives patriarcales, mais bien dans le palais de l'empereur ; c'est ce qu'atteste le diacre et notaire Agathon, qui avait lui-même écrit ces actes. Voyez son ἐπίλογος, dans Combéfis, *Hist. monothel.*, dans le second vol. de son *Auctuarium novum*, p. 199.

œcuméniques, plusieurs papes et diverses autres autorités, parlent de l'anathème contre Honorius ; c'est là un grave témoignage contre l'hypothèse de Baronius. Celui-ci répond que Théodore a commis ce faux tout à fait à l'origine, en sorte que les premiers exemplaires des actes synodaux venus de Constantinople furent falsifiés, et en particulier l'exemplaire que les légats du pape rapportèrent à Rome. Les conciles et les papes plus récents n'avaient donc entre les mains que des pièces falsifiées, et ne s'apercevant pas de la fraude, ils ont propagé l'assertion erronée qu'Honorius avait été frappé d'anathème.

En suivant cette argumentation, on croirait avoir affaire à l'un des membres les plus hardis de la critique moderne ; et l'on se demande comment Baronius a pu bâtir un échafaudage si compliqué reposant sur une base si fragile. Déjà plusieurs savants, tels que Combéfis [1], Pagi [2], Garnier [3], Noël Alexandre [4], Mamachi [5], les Ballérini [6], Joseph-Simon Assémani [7], Palma [8], Chmel [9], et d'autres [302] ont démontré l'arbitraire de toutes ces suppositions. Toutefois, à cause de l'importance particulière de cette discussion, nous nous sommes décidé à donner les résultats de notre propre enquête, en rapportant tout ce qui a été dit par les anciens historiens de plus concluant et de plus décisif contre Baronius, et en précisant, pour les mieux réfuter, les objections de nos adversaires.

1. Un très fâcheux indice contre Baronius, c'est qu'il n'existe pas, dans toute l'antiquité, un seul témoignage favorable à son hypothèse. Les anathèmes contre Honorius se trouvent, sans exception, dans tous les manuscrits grecs des actes du VI[e] concile œcuménique, dans toutes les anciennes versions de ces actes, et, avant

1. Combéfis, *Dissert. apologetica pro actis sextæ synodi*, p. 66 sq., appendice de son *Hist. monothel.*, dans *Auctuarium novum*, t. II ; Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque*, t. VI, p. 67 sq.

2. Pagi, *Critica*, ad ann. 681, n. 7 sq. ; 683, n. 4 sq.

3. Garnier, *De causa Honorii*, dans l'appendice de son édit. du *Liber diurnus Romanorum Pontificum*, 1680.

4. Natal. Alexander, *Hist. eccles.*, éd. Venetiis, 1778, sec. VII, diss. II, propos., p. 514 sq.

5. Mamachi, *Originum et antiquitatum*, t. VI, p. 5.

6. Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, p. 306.

7. *Biblioth. juris orientalis*, t. IV, p. 119 sq.

8. Palma, *Prælectiones hist. eccles.*, Romæ, 1839, t. II, part. 1, 149.

9. Chmel, *Vindiciæ concilii œcumenici sexti*, Prague, 1777, p. 83 sq.

Baronius et Pighi, aucun savant, aucun critique, aucun prince de l'Église, aucun défenseur et panégyriste du Saint-Siège n'avait imaginé de dire que les actes du VIe concile œcuménique, ou les lettres du pape Léon, avaient été indignement interpolés.

2. Toute l'argumentation de Baronius part d'un principe faux, à savoir que les lettres du pape Honorius sont orthodoxes et par conséquent ne pouvaient être frappées d'anathème ; nous avons prouvé la fausseté de cette supposition.

3. Baronius suppose également que, par respect de l'antique maxime : *prima sedes non judicatur a quoquam* [1], un pareil jugement, à l'égard d'un pape défunt, n'aurait pu être rendu qu'à la suite d'une enquête complète et minutieuse. En effet, lorsqu'il s'était agi de prononcer l'anathème contre Théodore de Mopsueste décédé, on avait jugé nécessaire de réunir un concile œcuménique (le Ve) et d'y examiner l'affaire avec le plus grand soin. Les actes du VIe concile œcuménique indiquent au contraire que le pape Honorius a été condamné comme accessoirement, sur la simple lecture de
[303] ses lettres, sans les examiner de plus près. L'anathème prononcé contre lui dans la XIIIe session se placerait même avant la lecture de la seconde lettre. Il est, de plus, bien invraisemblable que les légats romains aient adhéré à la condamnation du pape, sans protestation ; du moins cette condamnation aurait occasionné des pourpalers entre ces légats et le Saint-Siège, tandis que les actes n'en font aucune mention. Enfin, le concile, dans sa XIIIe session, et dans sa lettre au pape Agathon, et l'empereur dans sa lettre au pape Léon II, avaient représenté l'affaire comme si, à l'exception de Macaire, le concile s'était contenté d'anathématiser ceux que le pape Agathon avait désignés dans sa lettre comme dignes de condamnation ; or, le nom d'Honorius ne se trouvait pas dans la lettre du pape Agathon. Au contraire, ce pape dit que ses prédécesseurs ont constamment (*semper*) confirmé leurs frères dans la foi, et que, certains évêques de Constantinople ayant introduit des nouveautés, ils n'ont jamais négligé (*numquam neglexerunt*) de les avertir [2].

Voici nos réponses à ces objections :

a) Il n'est nullement prouvé que l'antiquité ait observé le principe,

1. Sur cet adage, voyez ce que nous avons dit dans l'*Hist. des conciles*, t. I, § 10, p. [144] 200.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 242 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1082 sq.

prima sedes non judicatur a quoquam, qui figure dans les actes apocryphes du prétendu concile de Sienusse. Au contraire le pape Hadrien II admet qu'Honorius a pu être jugé pour cause d'hérésie, par ceux de ses inférieurs qui occupaient les postes les plus élevés; et en plusieurs circonstances dans le cours des siècles le principe posé par Baronius ne fut pas observé, sans même descendre jusqu'aux conciles de Pise et de Constance.

b) Lorsque Baronius prétend que la condamnation du pape Honorius a été portée comme chose accessoire, il oublie que les sessions publiques dont nous possédons les procès-verbaux avaient été certainement précédées par d'autres délibérations. Ces sessions publiques ne servaient qu'à faire connaître les résultats obtenus. Ainsi le décret dogmatique qui, d'après les actes, a été accepté dans la XVIIIe session, sans aucune délibération préliminaire, a certainement occasionné des discussions, à la suite desquelles on s'est entendu pour admettre la formule publiée dans une session publique. Telle a été la pratique de nombreux conciles, notamment de celui de Trente.

c) Baronius a certainement raison de dire qu'au VIe concile œcuménique, les légats du pape n'ont pu adhérer à la condamnation d'Honorius, sans y être autorisés par Rome ; mais du silence des actes du concile sur cette autorisation, on n'a pas le droit de conclure qu'elle n'a pas été donnée. De fait plusieurs savants ont émis l'opinion que le pape Agathon avait donné à [304]
ses légats des instructions secrètes à ce sujet. Du reste, il est absolument reconnu que les légats du pape ont plus d'une fois dépassé leurs pouvoirs, par exemple, d'une manière éclatante lors des discussions avec Photius en 861 et à l'occasion du mariage du roi Lothaire de Lorraine en 863. Quelques années avant le VIe concile œcuménique les légats romains avaient également outrepassé leurs pouvoirs à deux reprises différentes, en 649 et 655. Si les légats ne firent aucun effort pour excuser Honorius, cela vint peut-être de ce que les Grecs avaient, de leur côté, le plus vif désir de sauver de l'anathème leurs anciens patriarches, plus coupables encore qu'Honorius ; c'est en effet ce qu'ils essayèrent de faire dans la XVIe session.

d) Baronius a tort de trouver étrange que le nom de Théodore, patriarche dépossédé de Constantinople, ne figure pas au nombre de ceux qui étaient anathématisés par le concile. Cet anathème n'était prononcé nominalement que contre des personnes

mortes, ou bien contre des personnes vivantes mais en opposition ouverte avec la doctrine orthodoxe. Tel n'était pas le cas de Théodore, puisque, très peu de temps après, il fut réintégré sur le siège patriarcal et émit une profession de foi orthodoxe. Dans sa lettre à Léon II, l'empereur disait en effet : *Solus, cum iis quibuscum abreptus est, defecit Macarius* [1]. Il ne compte donc comme ayant abandonné la foi orthodoxe que Macaire d'Antioche et ses disciples ; ce nom revient souvent, même dans la *Vita Agathonis* [2] du *Liber pontificalis*, que Baronius cite volontiers, tandis qu'on ne rencontre jamais celui de Théodore. Or il est inadmissible qu'un ancien patriarche de Constantinople, tel que Théodore, ait été simplement compté au nombre des adhérents du patriarche d'Antioche, qui dans la hiérarchie occupait un rang moins élevé, sans que son nom ait été l'objet d'une mention spéciale.

4) L'hypothèse que plusieurs cahiers ou *quaternions* aient été in-
[305] tercalés entre les procès-verbaux authentiques des XIe et XIVe sessions, est arbitraire ; elle a été évidemment inspirée par ce qui s'est passé pour les actes du Ve concile œcuménique. Dans ces derniers on avait intercalé, comme on l'a vu, ou des passages apocryphes de deux lettres, ou même deux fausses lettres du pape Vigile, qui représentaient ce pape comme favorable aux monothélites [3]. Mais, quoique Vigile fût mort depuis cent trente ans, les légats du pape protestèrent avec énergie précisément contre ces falsifications et obtinrent que les lettres fussent écartées comme apocryphes. La même protestation se serait certainement produite au VIIe concile œcuménique, pour les passages regardés par Baronius comme apocryphes, si ces passages avaient été réellement interpolés. En effet, *a*) l'honneur du pape Honorius était ici bien autrement atteint que ne l'était la mémoire du pape Vigile par ces deux lettres ; et cependant, au VIIe concile œcuménique, les légats du pape n'émirent pas la moindre objection ou protestation lorsqu'on renouvela l'anathème contre Honorius. S'ils n'avaient pas été convaincus de l'existence de cet anathème, ils n'en auraient pas laissé passer sans protester la réitération.

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 715 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1462. Je n'ignore pas que Baronius a aussi discuté au sujet de cette lettre, mais je reviendrai plus tard sur ce sujet.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 168.
3. Cf. *supra*, § 316, 319, 321, 267.

b) Dans l'affaire du pape Vigile, il ne s'agissait que de deux lettres assez courtes, ne contenant chacune qu'un mot interpolé, *unam operationem* ; de plus ces lettres avaient été écrites à Constantinople et cependant, cent trente ans plus tard, après tant d'événements survenus entre le Ve et le VIe concile œcuménique, on savait très bien à Rome que ces lettres avaient été interpolées. Dans l'affaire du pape d'Honorius, la question était bien plus grave : il s'agissait de savoir si un pape avait été frappé d'anathème ; comment admettre alors que Rome ait été sans une opinion raisonnée sur ce sujet ? Baronius dit que les actes avaient été falsifiés immédiatement après la célébration du VIe concile œcuménique, et que les légats romains avaient apporté à Rome des procès-verbaux. Dans ce cas, les relations orales de ces mêmes légats auraient incontestablement fait découvrir la fraude ; mais Baronius n'en tient pas compte, il aime mieux supposer que les Romains ont eu plus de confiance en des actes falsifiés qu'en leurs propres légats, et qu'ils ont bénévolement accepté cette fable, que l'année précédente un pape avait été frappé d'anathème ! Qu'eût dit Baronius si on lui avait affirmé que le pape Léon X avait été frappé d'anathème au concile de Trente ?

5) Il est également facile de réfuter la supposition de Baronius au sujet des ratures faites dans les procès-verbaux authentiques du concile par Théodore. Ici encore, nous sommes en face d'une hypothèse dépourvue du moindre témoignage en sa faveur dans toute l'antiquité chrétienne ; et combien n'eût-il pas été facile aux légats du pape de faire, encore sur ce point, éclater la fraude ! [306]

Du reste, il n'aurait pas suffi de raturer un seul mot, comme paraît le supposer Baronius ; il eût fallu raturer des phrases entières. Ainsi on lit dans le procès-verbal de la XVIIIe session : ἔτι καὶ τὸν Ὀνώριον τὸν γενόμενον πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, et dans un autre passage : καὶ σύν αὐτοῖς Ὀνώριον τὸν τῆς Ῥώμης γενόμενον πρόεδρον, ὡς ἐκείνοις ἐν τούτοις ἀκολουθήσαντα ; dans son édit de confirmation l'empereur dit qu'« il anathématise les fauteurs et les protecteurs de la nouvelle hérésie... » ἔτι δὲ καὶ Ὀνώριον τὸν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν γενόμενον, τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως. On retrouve presque les mêmes mots dans un autre passage de ce même édit de confirmation. Il est donc évident que, dans tous ces documents, il n'eût pas suffi de changer ΘΕΟΔΩΡΟΝ en ΟΝΩΡΙΟΝ.

6) Dans l'intérêt de son hypothèse, Baronius fait remonter Théodore sur le siège de Constantinople un an trop tôt (c'est-à-dire en 682, au lieu de 683) [1], pour lui laisser tout le temps de raturer et d'interpoler les actes, avant le départ des légats du pape. L'erreur de cette chronologie est démontrée par le témoignage de la chronographie de Théophane (*ad ann. 676 secundum Alexandrinos*), disant que le patriarche Georges vécut trois ans après le VI[e] concile œcuménique, donc jusqu'en 683 ; dès lors l'hypothèse de Baronius tombe d'elle-même. En effet, les légats du pape revinrent à Rome avec les actes du concile dès 682, par conséquent avant la réintégration de Théodore. De plus, la chronologie de Baronius fût-elle fondée, les légats du pape auraient pu aisément faire connaître le véritable état des choses. Et enfin, dût-on admettre que les légats du pape eussent tous trahi la vérité, ne restait-il pas un grand nombre d'autres membres du concile, tant grecs que latins, qui n'eussent pas manqué de proclamer la vérité ? Ou bien faut-il dire que plus de deux cents personnes, y compris cet empereur au caractère loyal, se sont rendues complices d'une supercherie qui ne leur était d'aucune utilité ? La vérité n'aurait trouvé que des ennemis, tandis que le faussaire Théodore n'aurait trouvé que des amis, et des coopérateurs dans tous ces Asiatiques, ces Égyptiens, ces Grecs, et surtout ces Latins ! Combéfis ajoute cette remarque importante, que
[307] cinq copies du décret dogmatique du VI[e] concile avaient été signées par l'empereur, en présence des évêques, et avaient été envoyées aux cinq patriarcats avant même qu'on eût mis la dernière main à la rédaction des procès-verbaux du concile. Ces copies, dit Combéfis, sont donc antérieures à la réintégration de Théodore, et cependant elles contiennent toutes l'anathème contre Honorius [2].

7) Baronius n'a pas connu l'ἐπίλογος d'Agathon, notaire et diacre de Constantinople, découvert par Combéfis. Dans cet *épilogue* Agathon dit avoir assisté, environ trente-deux ans auparavant, au VI[e] concile œcuménique en qualité de secrétaire, et avoir écrit les cinq copies du décret dogmatique destinées aux cinq patriar-

1. C'est ce qu'a prouvé Pagi, *Critica*, ad ann. 682, n. 7.

2. Cet argument n'est pas absolument concluant, car il eût été possible que la copie destinée à Rome eût été remise aux légats et, dans ce cas, fût restée avec ces légats à Constantinople jusqu'en 682, c'est-à-dire jusqu'à la réintégration de Théodore, d'après la chronologie de Baronius.

ches. Ce qui le déterminait à composer le présent écrit, c'était la furie avec laquelle le nouvel empereur Philippe Bardanès poursuivait l'orthodoxie et le VI[e] concile œcuménique. Bardanès avait ordonné que les noms de Sergius et d'Honorius, ainsi que les noms de tous ceux qui avaient été anathématisés par le VI[e] concile œcuménique (καὶ τῶν λοιπῶν σὺν αὐτοῖς ὑπὸ τῆς αὐτῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου ἐκβληθέντων καὶ ἀναθεματισθέντων) fussent rétablis dans le diptyque [1]. Cet Agathon, qui a écrit les procès-verbaux du VI[e] concile œcuménique, a certainement su si le concile avait, oui ou non, anathématisé le pape Honorius, et son livre ayant été composé longtemps après la mort de Théodore, on ne peut prétendre que celui-ci l'ait falsifié.

8) Les lettres du pape Léon II contenant des arguments irréfutables contre Baronius, cet historien s'est vu obligé de les déclarer apocryphes, c'est-à-dire d'imaginer d'autres hypothèses pour appuyer les premières. On se demande pourquoi il a attaqué l'authenticité de la lettre de l'empereur à Léon [2]. Peut-être, parce que cette lettre, quoique ne parlant pas d'Honorius, embarrassait fort Baronius, à cause de la réponse du pape : réponse dont Baronius était obligé d'infirmer à tout prix le témoignage, pour ne pas voir son système s'évanouir. Baronius fait une double objection [3] contre l'authenticité de la lettre de Léon à l'empereur, dans laquelle se trouvaient, comme on l'a vu, deux textes contre [308]
Honorius [4].

a) Dans une traduction latine du texte grec original de la lettre, on a mis à la fin cette note chronologique : *datum nonis Maji indictione X* (7 mai 682). Or, la lettre elle-même dit que les légats du pape qui avaient assisté au concile, étaient revenus à Rome au mois de juillet 682. Il y a là évidemment une contradiction ; donc, dit Baronius, la lettre est apocryphe. Au lieu de cette conclusion excessive, il était plus naturel de voir dans cette note chronologique une faute de copiste, et de lire *indict. XI*, au lieu de *X ;* ou mieux encore de ne pas se laisser arrêter par une date qui ne se trouve que dans une traduction.

b) Il est dit dans cette même lettre : « Nous anathématisons

1. Combéfis, *Novum auctuarium*, t. II, p. 204 ; Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 190.
2. Baronius, *Annales*, ad ann. 683, n. 6.
3. *Id.*, ad ann. 683, n. 13-17.
4. Voir § 324.

Honorius..., et tous ceux qui sont morts dans son erreur. » Voilà, dit Baronius, une preuve évidente de supercherie, car les funérailles solennelles qui ont été faites à Rome à Honorius prouvent qu'il n'est pas mort dans l'hérésie. » Nous répondrons à cette argumentation qu'Honorius est mort avant que la question théologique fût vidée ; il était à sa mort le pape légitime, nul ne l'accusait d'hérésie, et au contraire ses contemporains n'avaient pour lui que des éloges, ou du moins des excuses.

9) Baronius remarque [1] contre l'*epistola Leonis II ad Hispanos* que le pape dit dans cette lettre : *Archiepiscopi sunt a nobis destinati*, pour assister au VI[e] concile œcuménique. Or, dit Baronius, ce n'est pas Léon, mais le pape Agathon qui a envoyé les légats, et parmi eux il n'y avait aucun archevêque.

Nous répondrons ; *a*) *Nobis* ne doit pas se traduire par *moi*, mais bien par le Siège de Rome. C'est ainsi que le pape Grégoire II écrivit à l'empereur Léon l'Isaurien : « L'empereur Constantin Pogonat *nous* a écrit au sujet de la célébration du VI[e] concile œcuménique [2]. » *b*) Il est faux qu'il n'y ait eu au VI[e] concile œcuménique aucun archevêque, représentant du pape et de l'Occident. Sans doute il n'y en avait pas parmi les légats proprement dits; mais les archevêques Jean de Thessalonique et Étienne de Corinthe signèrent les actes, le premier comme βικάριος et ληγατάριος, le second comme ληγάτος τοῦ ἀποστολικοῦ Θρόνου Ῥώμης. Basile, archevêque de Gortyne, dans l'île de Crète, signa en qualité de ληγάτος τῆς ἁγίας συνόδου τοῦ ἀποστολικοῦ Θρόνου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης [3]. Ces trois archevêques apparte-
[309] naient à l'*Illyricum orientale*, c'est-à-dire au patriarcat de Rome, et par conséquent au *synodus Romana* ; et, quoiqu'ils n'aient pas assisté au concile romain de l'année 680, qui précéda le VI[e] concile œcuménique et nomma des députés pour cette assemblée, ils ont très bien pu être nommés par ce concile romain, ou par le pape. Il semble en effet que Basile de Gortyne ait été choisi par le concile romain, car, au concile œcuménique, il signa ληγάτος τῆς συνόδου, tandis que les deux derniers auraient été choisis par le pape ; ils étaient en effet, les vicaires ordinaires du pape, l'archevêque de Thessalonique pour l'*Illyricum*, et celui de Corinthe pour l'Hellade et l'Achaïe, ces deux provinces étant, depuis Justinien I[er], séparées

1. Baronius, *Annales*, ad ann., 683, n. 18.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 968 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 10.
3. Cf. § 315.

de l'*Illyricum* [1]. La phrase en question serait donc à l'abri de toute critique, si elle était ainsi conçue : *archiepiscopi et episcopi*. Si on n'accepte pas cette version, ou bien il faut dire que le mot *archi* est une addition du *librarius*, ou bien que le titre d'*archiepiscopus* n'est pas ici employé dans le sens de métropolitain, mais simplement pour désigner des évêques dignes de vénération. De nos jours encore, on distingue dans l'Église grecque l'archevêque du métropolitain ; la première appellation n'étant le plus souvent qu'un titre purement honorifique.

Baronius [2] attaque ensuite la lettre du pape Léon *ad Hispanos*, parce que dans cette lettre le pape dit qu'il n'envoie alors aux Espagnols que quelques-uns des actes du VIe concile œcuménique, c'est-à-dire le décret dogmatique, le Λόγος προσφωνητικὸς, et l'édit de confirmation rendu par l'empereur ; le reste n'était pas encore traduit en latin. Or, dit Baronius, le XIVe concile de Tolède affirme déjà que le pape avait envoyé une copie des *gesta synodalia*. Il est aisé de répondre que l'on pouvait très bien donner le nom de *gesta synodalia* aux principaux documents du concile. Le concile de Tolède ne dit pas *integra gesta*, malgré la grande envie qu'a Baronius de le lui faire dire [3].

10) La lettre du pape Léon II au roi espagnol Erwige tombe aussi sous le coup de la critique de Baronius [4], parce que cette lettre suppose que l'empereur avait écrit dans l'*indict. IX* au pape Agathon, au sujet de la convocation du VIe concile œcuménique. Baronius remarque que ce n'est pas à Agathon, mais à son prédécesseur Donus, que la lettre fut adressée, et, de plus, qu'elle n'a pas été écrite [310]
indict. IX, mais bien *indict. VI*. Combéfis et Pagi ont répondu à ces arguments : *a*) Une erreur de chronologie s'explique facilement par une faute de copiste. *b*) Quant à la mention d'Agathon, au lieu de celle du pape Donus, ce n'est là au fond qu'affaire de protocole ; car Donus, à qui la lettre a été adressée, était mort quand elle arriva à Rome ; son successeur Agathon la reçut, et y répondit [5].

11) Assemani s'étonne [6] que Baronius n'ait pas utilisé, en faveur

1. Cf. Petr. de Marca, *De concordia sacerd. et imp.*, lib. V, c. XIX, 2, 3, et c. XXIX, 11.
2. Baronius, *Annales*, ad ann. 683, n. 22.
3. Combéfis, *op. cit.*, p. 138 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 14.
4. Baronius, *Annales*, ad ann. 683, n. 20, 21.
5. Combéfis, *op. cit.*, p. 154 et 164 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 13.
6. *Biblioth. juris orientalis*, t. IV, p. 549 ; t. V, p. 39.

de son hypothèse, une phrase assez étrange du pape Nicolas Ier. Dans sa huitième lettre à l'empereur Michel III, ce pape dit en effet que « ses prédécesseurs (ceux de l'empereur) étaient depuis longtemps infectés du venin de diverses hérésies, et qu'ils avaient, ou bien fait participer à leurs erreurs ceux qui avaient voulu les sauver, ainsi que cela avait eu lieu à l'époque du pape Conon, ou bien qu'ils les avaient persécutés [1]. »

D'après Assemani, le pape Nicolas ferait ici allusion à ce qui s'est passé au concile de Constantinople, en 686, sous l'empereur Justinien II. Dans ce concile, l'empereur Justinien fit lire, en présence des apocrisiaires du pape et de nombreux patriarches et archevêques, les procès-verbaux originaux des actes du VIe concile œcuménique, et il les fit sceller par eux, afin qu'on ne pût les altérer par la suite [2]. Dans cette circonstance, suppose Assemani, l'empereur Justinien II semble avoir prévu ou connu le faux qu'admet Baronius. Quant à nous, nous estimons que Baronius a très bien fait de ne pas utiliser cet incident au profit de sa thèse ; car une altération des actes commise en 686 serait beaucoup trop récente pour pouvoir s'harmoniser avec ce qu'il avait dit ailleurs. Il aurait dû reconnaître, dans ce cas, que les actes authentiques avaient été envoyés à Rome quatre ans auparavant, en d'autres termes, il se serait réfuté lui-même.

12) Ce que nous avons dit contre Baronius ne peut servir qu'en partie contre Boucat [3], qui a quelque peu modifié, avant de l'adopter, l'opinion de Baronius. Après la XIe session, dit-il, le concile avait cessé d'être légitime, et par conséquent la condamnation portée contre Honorius n'a pas été la sentence d'un concile général œcu-
[311] ménique.

Comme preuve de ce qu'il avance, Boucat donne les deux raisons suivantes :

a) Après la XIe session, les légats du pape s'étaient éloignés.

b) Après cette même session, l'un des légats du pape, Jean, évêque de Porto, avait célébré un service solennel suivant le rit latin dans l'église Sainte-Sophie, en présence de l'empereur, pour remercier Dieu de l'heureuse issue du concile.

1. Baronius, ad ann. 686, n. 4 ; Pagi, ad ann. 686, n. 7.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 737 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1478.
3. Anton. Boucat, *Tractat. de incarnatione*, diss. IV, p. 162. Cf. Chmel *op. cit.*, p. 101.

Ces deux affirmations sont aussi peu fondées l'une que l'autre. *a*) il suffit d'un simple coup d'œil sur les actes du concile, pour voir que les légats du pape ont assisté aux XIIe, XIIIe et XIVe, en un mot, à toutes les sessions jusqu'à la XVIIIe inclusivement, et qu'à la fin ils signèrent le décret du concile.

b) Boucat a pris dans le *Liber pontificalis* ce qu'il dit au sujet du service divin célébré par Jean, légat du pape [1] ; or, la *Vita Agathonis* dit expressément que ce service divin solennel fut célébré lors des fêtes de Pâques, par conséquent non pas après la IIe, mais après la XIVe session [2] ; de plus, loin de dire que ce service divin fut célébré pour remercier Dieu de l'heureuse issue du concile, il rapporte que pour honorer les légats romains on fit célébrer par l'un d'eux le service divin à l'occasion des fêtes de Pâques.

13) Dans ces derniers temps, l'historien Damberger a imaginé un système original, qui offre cependant plusieurs points de ressemblance avec celui de Baronius [3]. La première moitié, dit-il, des actes synodaux, celle qui est à peu près à l'abri des attaques de la critique (!), s'étend jusqu'à la IXe session inclusivement. Quant aux actes des sessions ultérieures, ils sont évidemment falsifiés. Les Grecs n'ont pu voir, sans un ressentiment, que toute une série de patriarches de l'orgueilleuse Constantinople fussent frappés d'anathème ; aussi, pour établir une sorte de contre-poids, ont-ils inséré le nom d'Honorius parmi les noms de ceux qui étaient anathématisé; tout cela, bien entendu, à l'insu des légats du pape (!). Les actes, tels que nous les avons actuellement, portent partout à partir de la Xe session « la trace des duperies byzantines. » Aussi Damberger est-il fort étonné que des historiens occidentaux de l'Église, et non pas seulement des auteurs de *Manuels*, mais encore des historiens proprement dits, aient regardé ces actes comme authentiques. Il [312] n'y a, ajoute-t-il, que des gallicans qui aient bataillé pour démontrer l'authenticité « de ce produit de la supercherie byzantine, » parce que c'était pour eux le seul moyen de prouver la supériorité du concile œcuménique sur le pape.

En développant cette hypothèse, Damberger s'éloigne beaucoup

1. Cf. *Vita Agathonis*, imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 168.

2. En 781, la Pâque tomba le 14 avril ; la XIe session se tint le 20 mars, la 14e le 5 avril et la 15e le 26 avril 681.

3. Cf. Damberger, *Synchronistische Gesch. des Mittelalters*, t. II, p. 119 sq.

de Baronius ; voici en abrégé les principaux points de son argumentation : *a*) Sans doute, les actes authentiques du VI[e] concile œcuménique ont été envoyés à Rome ; mais ceux que nous avons présentement ne sont qu'un extrait falsifié de ces actes authentiques. *b*) Sans doute, les VII[e] et VIII[e] conciles œcuméniques, ainsi que les papes Léon II et Hadrien II, ont fait l'éloge des actes du VI[e] concile œcuménique, c'est-à-dire des actes authentiques qu'ils avaient sous les yeux ; car, ni ces conciles, ni ces papes n'ont soupçonné que le VI[e] concile œcuménique eût prononcé l'anathème contre Honorius. *c*) On n'a commencé à mentionner ces anathèmes que lorsque, au XI[e] siècle, Michel Cérulaire a renouvelé le schisme. *d*) Les actes authentiques qui se trouvaient à Rome ont disparu, mais les papes Léon II et Hadrien II les ont possédés.

Si Damberger affecte d'être surpris, nous avouons l'être beaucoup plus que lui, de son argumentation. Comment, par exemple, oser soutenir que le VII[e] et le VIII[e] conciles œcuméniques n'ont rien su de l'anathème porté dans le VI[e] concile œcuménique contre Honorius, lorsqu'on lit dans le décret dogmatique du VII[e] concile œcuménique : « Nous enseignons deux volontés et deux énergies, d'après les attributs des natures dans le Christ, ainsi que l'a enseigné le VI[e] concile à Constantinople, *condamnant* Sergius, Honorius, Cyrus, etc... (ἀποκηρύξασα Σέργιον, Ὀνώριον, Κῦρον, κ. τ. λ.) [1]. Le VIII[e] concile œcuménique dit, à son tour : *Sanctam et universalem sextam synodum suscipientes... anathematizamus... Theodorum, qui fuit episcopus Pharan, et Sergium et Pyrrhum... atque cum eis Honorium Romæ, una cum Cyro Alexandrino*, etc. [2].

Pour savoir si les papes Léon II et Hadrien II ont reconnu ou s'ils ont ignoré l'anathème porté contre Honorius, il suffit de lire les passages de leurs lettres, que nous avons cités. Ce sont précisément ces deux successeurs d'Honorius, qui parlent dans les termes les plus formels de l'anathème porté contre leur prédécesseur, et cependant ils vivaient plusieurs siècles avant Michel Cérulaire. Enfin, lorsque Damberger affirme que les papes Léon II et Hadrien II ont
[313] eu en leur possesion les actes authentiques du VI[e] concile œcuménique, il ruine par la base l'édifice péniblement construit par Baro-

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 377 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. VI, col. 454.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 181 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 914.

nius, car toutes les explications que nous avons données font voir que si Léon II et Hadrien II ont eu ces actes authentiques, on ne peut soutenir plus longtemps que l'anathème n'a pas été prononcé.

[314] # LIVRE DIX-SEPTIÈME

DEPUIS LE SIXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE JUSQU'AUX DÉBUTS DE L'ICONOCLASME

325. Conciles entre 680 et 692.

Nous avons dit que peu avant le VIe concile œucuménique, un concile tenu à Rome (octobre 679), se prononça ouvertement pour saint Wilfrid, archevêque exilé d'York, et le pape Agathon envoya en Angleterre des ambassadeurs pour obtenir, par l'entremise d'un concile général anglais, le rétablissement de Wilfrid sur son siège, et l'anathème contre le monothélisme. Pour satisfaire, au moins en partie, au second de ces désirs du pape, Théodore, archevêque de Cantorbéry, réunit un concile à Heathfield [1]. L'assemblée ne fit rien en faveur de Wilfrid, et lorsque celui-ci, après avoir assisté au concile romain (Pâque de 680), revint en Angleterre, Théodore s'intéressa si peu à lui que le roi Egfrid de Northumbrie réunissant sans obstacle les grands et les prélats de son royaume, dans une sorte de concile célébré en 680 et 681 [2] put y condamner Wilfrid à une dure captivité de neuf mois dont il ne fut délivré que sur les instances de l'abbesse Ebba, tante du roi, et à la condition de ne plus reparaître en Northumbrie. Il alla alors évangéliser le Sussex, et
[315] après la mort d'Egfrid (685), réconcilié avec l'archevêque Théodore, il obtint sous Aelfrid, roi de Northumbrie, sa réintégration dans ses

1. Dans le comté de Sussex ; voir la bibliographie de ce concile donné au § 313. (H. L.)

2. Les quelques renseignements que nous avons sur ce concile nous sont donnés par Eddius dans sa *Vita S. Wilfridi*, c. XXXIII, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 187. Schrodl, *Das erste Jahrhundert der englischen Kirche, oder Einführung und Befestigung des Christenthums bei den Angelsachsen in Britannien*, in-8, Passau, 1840, p. 182, 220, 226, 228, 231.

biens, monastère et évêché, Hexham, Lindisfarne et York. Nous verrons plus tard qu'il ne tarda pas à avoir d'autres difficultés.

Lorsque nous avons parlé du XI[e] concile de Tolède tenu en 675, l'illustre roi Wamba occupait le trône d'Espagne, et l'archevêque Quiricius le siège métropolitain de Tolède. Mais l'année 680 apporta de grands changements. L'archevêque mourut (janvier), et le roi abdiqua. Un seigneur du royaume, le comte Erwige, homme très intelligent, mais très ambitieux, voulut s'emparer de la couronne, et le 14 octobre 680 il donna au vieux roi un breuvage qui devait le rendre fou. Wamba tomba immédiatement dans un engourdissement profond, et, selon la coutume du temps, on se hâta de lui couper les cheveux, comme à un homme qui va mourir et qui accepte l'état de pénitent [1]. Au bout de vingt-quatre heures, Wamba revint à la santé, grâce à des réactifs énergiques ; mais il accepta l'état de pénitent et se retira dans le monastère de Pampliega ; il présenta même à sa succession cet Erwige dont il ne soupçonnait pas le crime [2]. Celui-ci

1. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 341. (H. L.)

2. Ce récit officiel, malgré l'autorité que prétendit lui donner le XII[e] concile de Tolède, rencontra dès l'abord d'innombrables contradicteurs, ainsi qu'Erwige lui-même le laisse entendre dans un passage de son adresse aux Pères du concile : *Exarata devotionis meæ negotia in hujus tomi complicatione agnoscenda perlegite... ut pura et placens Deo vestrarum definitionum valitura discretio et regni nostri primordia decoret exundatione justitiæ et errores plebium digna cohibeat severitate censuræ.* Les rumeurs d'une violence faite au vieux roi Wamba étaient l'expression de la vérité. Ce fut pour arranger un peu les choses et les mettre en état de recevoir l'approbation épiscopale que le roi Erwige se plia à une démarche qui donnait barre sur lui, mais il n'avait pas le choix. Il mit donc sous les yeux des évêques les documents officiels, au nombre de trois : le procès-verbal de la pénitence reçue par Wamba, procès-verbal signé des principaux officiers du palais, plus deux billets du même Wamba dont l'un déclarait Erwige son successeur à la couronne et l'autre, adressé au primat de Tolède, lui intimait l'ordre de sacrer son successeur. « Mais ces documents, écrit le P. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, in-fol., Paris, 1885, p. 102, n'étaient guère de nature à porter la conviction dans les esprits. Pourquoi, d'abord, au lieu de cédules, toujours si faciles à contrefaire, Wamba mourant n'avait-il pas déclaré de vive voix ses dernières volontés aux seigneurs et prélats réunis autour de lui par son ordre, comme Erwige le fit plus tard lorsqu'il voulut transmettre authentiquement la couronne à son gendre Egica ? Puis, comment croire à l'authenticité des deux billets attribués à Wamba sans faire au roi défunt et à sa probité politique la plus sanglante injure ? Quoi ! ce serait ce prince, partisan déterminé des vieilles lois et des vieilles mœurs, qui, pro clamé roi par l'unanime suffrage des électeurs présents à Gerticos, avait retardé son sacre de dix-neuf jours , pour obéir à des scrupules de légalité

fut élu (22 octobre 680) et, l'archevêque Julien, successeur de Quiricius, le sacra roi. Comme le bruit se répandait de ce qu'Erwige avait

constitutionnelle aussi honorables que peu fondés, ce serait lui qui, sur son lit de mort, aurait renié tout son passé en usurpant le droit de se choisir un successeur et de le faire sacrer ? Dieu nous garde d'infliger à l'intègre Wamba la honte d'une pareille palinodie ! Que signifiait enfin ce procès-verbal pompeusement produit constatant un fait que personne ne songeait à révoquer en doute ? Ce qu'il fallait offrir au concile, c'était la preuve irrécusable que le roi défunt n'était pas privé de tout sentiment lorsqu'on le revêtit de l'habit religieux ; que, revenu à lui, il n'avait pas protesté avec indignation contre la surprise dont il avait été victime et qui avait pour effet immédiat de le rendre désormais inhabile à régner. Or, cette preuve on ne la produisit pas, et pourquoi, sinon parce qu'on ne pouvait la produire? C'est ce dont on reste convaincu après la lecture du second des décrets promulgués dans ce même concile. Par ce décret en effet, les Pères interdisent d'une part l'imposition de la pénitence aux malades privés de sentiment, sauf le cas où ils l'auraient demandé avant de tomber en cet état et, d'autre part, défendent aux malades qui ont reçu la pénitence à leur insu toute réclamation contre le fait accompli. Porter un tel décret dans les circonstances présentes, n'était-ce pas équivalemment reconnaître que ce qu'on racontait de la pénitence involontaire et des protestations de Wamba était vrai ? et par conséquent donner raison aux adversaires d'Erwige sur un de leurs principaux griefs ?

« On comprend toutefois que les Pères du XII[e] concile de Tolède aient reculé devant la seule pensée de déclarer fausses les pièces qu'on leur présentait, et faussaire Erwige, proclamé et sacré roi depuis trois mois. Acceptant donc les fameuses cédules comme authentiques, ils déclarèrent Erwige légitimement élu (canon 1[er]). Nous ne sommes pas tenus aux mêmes égards aujourd'hui. Il nous est donc très permis de rejeter comme insuffisantes les preuves dont les évêques du VII[e] siècle ont été par la force des circonstances contraints de se contenter, et de croire à la réalité de l'odieuse intrigue nouée autour du lit de mort de Wamba, intrigue qui eut pour résultat de placer sur le front d'un prince peu digne de la porter, une couronne que les vertus de son prédécesseur avaient rendue illustre entre toutes celles de ce temps.

« Les traditions populaires recueillies à la fin du IX[e] siècle par Alphonse III ont singulièrement embelli le récit qu'on vient de lire, et avec lequel, quant au fond des choses, elles sont assez d'accord. D'après cette légende, le comte Erwige, initié à tous les secrets de la cour, aurait fait prendre au roi, alors en parfaite santé, une infusion ou décoction (*haschich ?*) qui, plongeant Wamba dans l'ivresse, lui enleva la mémoire et sans doute aussi le jugement. L'évêque de Tolède et les fidèles du roi le voyant dans ce triste état et en ignorant la véritable cause, le crurent en danger de mort. Ils se hâtèrent donc d'imposer à Wamba la pénitence et l'habit monastique. Revenu à lui-même et sachant ce qui venait de se passer, le prince quitta le palais, s'enferma dans le monastère de Pampliega, où il vécut sept ans et trois mois en saint religieux, et douze ans d'après Luc de Tuy, qui reproduit le récit d'Alphonse III, ainsi que Rodrigue de Tolède. Mais les actes des XII[e] et XIII[e] conciles de Tolède, ne nous

fait pour arriver au trône, celui-ci, voulant affermir son pouvoir, réunit les évêques et les grands du royaume dans un concile national, qui fut le XIIe de Tolède. Ce concile (9-25 janvier 681) se tint dans l'église de Saint-Pierre-et-Saint-Paul, et compta, outre Julien, président, trente-cinq évêques et archevêques, quatre abbés, trois représentants d'évêques absents, et quinze *viri illustres officii palatini.* Le roi ouvrit en personne l'assemblée, et remercia brièvement les évêques de l'empressement à se rendre à son appel; il les engagea à trouver des moyens pratiques pour traverser la triste époque où ils étaient. Le roi s'étant retiré, on lut, d'après son ordre, une allocution royale beaucoup plus longue que la première et également adressée au concile. C'était un véritable *tomus*, dans lequel le roi engageait, d'une manière générale, les évêques à porter de bonnes ordonnances, et en particulier à exami-

permettent guère d'ajouter foi à cette légende du monachisme proprement dit et si longtemps prolongé de Wamba. Trois ans après l'abdication de ce prince, le 4 novembre 683, jour où s'ouvrit le second de ces conciles, l'ancien roi n'était certainement plus de ce monde. Il est en effet qualifié de « prédécesseur de sainte mémoire » dans le tome qu'adressait Erwige aux Pères assemblés; or cette formule ne laisse jamais de doute sur le décès préalable du personnage auquel elle s'applique. Il est d'ailleurs certain que la maladie de Wamba fut véritable et dangereuse, que lorsqu'on revêtit hâtivement ce monarque de l'habit monastique, son état était des plus graves et ne laissait aucun espoir de guérison, ainsi que les Pères du XIIe concile de Tolède l'affirment dans un passage de leurs actes. La façon d'agir d'Erwige et des Pères du concile en cette affaire me porte d'ailleurs à croire que les craintes sur l'issue fatale de la maladie de Wamba, consignées dans le passage auquel je viens de faire allusion, non seulement étaient sérieuses, mais furent bientôt justifiées, et que ce prince n'était déjà plus de ce monde le 9 janvier 681, jour de l'ouverture du concile. Supposons en effet Wamba vivant sous le froc à Pampliega ou ailleurs, comme le veut sa légende, le seul moyen vraiment efficace d'imposer silence aux accusations des ennemis d'Erwige était de faire comparaître son prédécesseur devant le concile chargé d'examiner l'élection du nouveau roi pour lui faire attester la vérité des faits révoqués en doute ou rondement niés par l'opposition. Au lieu de cela, laisser dans l'ombre de son monastère cet irrécusable témoin et ne produire à sa place que des documents écrits si faciles à contrefaire, eût été de la part d'Erwige une comédie qui n'aurait trompé personne, ni dans le concile, ni au dehors, comédie dont cet habile intrigant n'aurait jamais affronté le ridicule et dont les Pères de Tolède n'auraient de leur côté, ni voulu, ni osé se faire les complices. Erwige n'a donc soumis son élection au jugement du concile réuni en janvier 681, qu'après la mort de Wamba, et parce que cette mort le délivrait du seul contradicteur sérieux qu'il eût à redouter. » (H. L.)

ner deux lois : d'abord la nouvelle loi sur les juifs par le roi Erwige et ensuite une ancienne loi du roi Wamba, qui déclarait indignes [316] de tous droits civils ceux qui avaient éludé le service militaire ou qui avaient déserté (dans la guerre de Wamba contre son général Paul, qui commandait dans la Narbonnaise et s'était révolté) [1]. Par cette loi, disait le *tomus*, la moitié des Espagnols se sont trouvés frappés et sont devenus inhabiles à tester en justice. En conséquence, Erwige demandait s'il ne serait pas nécessaire d'y apporter des modifications. Du reste, le concile avait pour mission d'examiner et d'améliorer toutes les lois de l'État, et les *rectores provinciarum* présents, de même que les *duces Hispaniæ*, devaient introduire dans leurs provinces les améliorations indiquées par l'assemblée [2].

1. Dans le premier de ses treize *capitula*, le concile commença par professer sa foi d'accord avec les conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, et inséra le symbole en usage à la messe (c'est-à-dire le symbole de Nicée-Constantinople avec le *Filioque*). C'est ce même symbole que le VIII[e] concile de Tolède avait placé en tête de ses décrets. Dans ce même *capitulum*, il confirma, l'élévation d'Erwige au trône ; on vise les documents originaux par lesquels les grands de l'empire rapportaient comment le roi Wamba, ayant reçu la sainte tonsure, avait spontanément choisi Erwige pour son successeur, et chargé l'archevêque Julien de le sacrer. On impose à tous l'obéissance envers le nouveau roi.

2. Bien des gens qui, en bonne santé, désirent recevoir la pénitence, à la mort sont surpris par la maladie et perdent la parole et le sentiment. Par commisération pour eux, les parents attestent les bonnes dispositions du malade (*fraternitas talium necessitates in fide sua suscepit)* pour lui permettre de recevoir le viatique. Mais certains par la grâce de Dieu revenus à la

1. Sur cette campagne et ses péripéties, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1906, p. 336-338. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 681, n. 58-61 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 681, n. 16 ; *Coll. regia*, t. XVI, col. 698 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1221-1240 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1715 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 1429; Aguirre, *Conc. Hispaniæ*, 1753, t. IV, col. 262-278 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 1023 sq. ; *Collect. canon. Eccles. Hispan.*, Madrid, 1808, p. 487 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 317 sq. ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, par Gonzalez, Madrid, 1849, t II, p. 453 sq. ; Ferreras, *Hist. d'Hisp.*, t. II, p. 438 sq. (H. L.)

santé, refusent de se soumettre aux obligations de la tonsure et de l'habit religieux, alléguant qu'ils n'avaient ni demandé d'eux-mêmes ni reçu consciemment l'état de pénitent. Ils devraient se rappeler comment ils ont reçu la vie spirituelle par le baptême. Et si le baptême conféré aux petits enfants inconscients leur est légitimement donné sur la garantie de leurs parents, ainsi le *donum pœnitentiæ* accordé sur l'attestation de leurs proches, doit être inviolablement observé. Quiconque a reçu la pénitence de quelque manière que ce soit, ne doit jamais plus retourner *ad militare cingulum.* (C'est probablement une allusion au roi Wamba, dans le cas où il viendrait à se repentir de ce qu'il avait fait.) Toutefois, le prêtre qui imposera le *donum pœnitentiæ* à quelqu'un qui n'est pas conscient de ses actes, ou bien qui n'a pas demandé la pénitence par des signes évidents, sera excommunié pendant un an.

3. D'après les anciens canons, le roi seul a le droit de gracier ceux qui se sont rendus coupables vis-à-vis de la nation. Quiconque est ainsi gracié par le roi, doit être également admis dans la communion de l'Église.

4. Étienne, archevêque de Mérida, se plaignit de ce que le roi Wamba l'avait forcé à élever au rang d'évêché le monastère d'Aquis, [317] où reposait le corps de saint Pimenius. Les évêques assurèrent que le roi Wamba (sur lequel ils s'expriment d'une manière sévère) s'était rendu coupable de nombreux abus semblables, et décidèrent d'après les anciens canons, que le nouvel évêché ne pourrait subsister, Aquis demeurant un monastère comme auparavant. Cuniuldus, nommé évêque d'Aquis d'une manière opposée aux canons, ne devait pas être puni, car il n'avait pas ambitionné l'épiscopat, et ne l'avait accepté que par obéissance envers le roi. On devait lui donner en compensation un autre évêché vacant.

5. Lorsque certains prêtres célèbrent plusieurs fois dans un seul jour, ils ne communient que la dernière fois. On ne doit plus agir ainsi à l'avenir, sous peine d'une année d'excommunication pour chaque communion qu'on n'aura pas faite, et tout prêtre devra communier aussi souvent qu'il offrira le saint sacrifice [1] (dist. II, c. 11, *De cons.*).

6. A la mort d'un évêque, il arrive souvent que son siège reste

1. Sur cette célébration de plusieurs messes par un seul prêtre, et dans un seul jour, cf. Bintérim, *Denkw.*, t. IV, part. III, p. 261.

vacant jusqu'à ce que le roi apprenne la mort du défunt, et jusqu'à ce que les autres évêques puissent donner leur assentiment au choix fait par le roi. Aussi à l'avenir, sans porter atteinte aux droits des autres métropolitains, l'archevêque de Tolède pourra installer dans son siège (ordonner) tout évêque nouvellement élu par le roi, à quelque province ecclésiastique qu'il appartienne, pourvu toutefois que l'archevêque de Tolède le trouve digne de l'épiscopat. Celui
[318] qui aura été ordonné de cette manière devra, sous peine d'excommunication, se présenter, dans le délai de trois mois, devant son métropolitain, pour recevoir ses instructions. Il en sera de même pour tous les autres dignitaires de l'Église (dist. LXIII, c. 25).

7. La trop sévère loi de Wamba au sujet des déserteurs doit être adoucie du consentement du roi Erwige, en sorte que ceux qui, sous le coup de cette loi, ont perdu la faculté d'ester en justice, puissent recouvrer leur droit dans le cas où on n'aurait pas d'autres fautes à leur reprocher.

8. Quiconque abandonne sa femme, sauf pour cause d'adultère, sera excommunié jusqu'à ce qu'il retourne avec elle. S'il s'y refuse, malgré les avertissements réitérés de l'évêque, il perdra sa noblesse et sa dignité de palatin, aussi longtemps qu'il persistera dans sa faute (Caus. XXXII, q. v, c. 21).

9. Les vingt lois décrétées par le roi Erwige contre les juifs sont approuvées (elles ont été insérées dans les *Leges Visigothorum*, tit. XII, 3) et devront être observées à l'avenir. Ce sont : *a*) la loi qui remet en vigueur toutes les anciennes lois contre les Juifs ; *b*) la loi contre les blasphémateurs de la sainte Trinité ; *c*) interdiction aux juifs de soustraire au baptême eux, leurs fils, ou leurs esclaves ; *d*) défense de célébrer la Pâque juive, de pratiquer la circoncision, ou d'amener un chrétien à l'apostasie ; *e*) de célébrer les sabbats et les fêtes ; *f*) de travailler le dimanche, etc. ; *g*) de faire des différences entre les viandes ; *h*) d'épouser leurs parents et de se marier sans la bénédiction du prêtre ; *i*) d'attaquer notre religion, de défendre leur secte, ou bien d'émigrer, afin d'apostasier de nouveau ; *k*) défense à tout chrétien d'accepter d'un juif un présent qui porte atteinte à sa foi ; *l*) défense aux juifs de lire des livres condamnés par la foi chrétienne ; *m*) d'avoir des esclaves chrétiens ; *n*) et cela même si un juif se donne comme chrétien, afin de n'avoir pas ainsi à renvoyer ses esclaves chrétiens ; *o*) les juifs qui se convertissent, doivent faire leur profession de foi par écrit, et prêter certains serments ; *p*) mesures contre les chrétiens

esclaves des juifs, qui ne se donnent pas comme chrétiens; *q*) qu'aucun juif, à moins d'en avoir reçu du roi la mission expresse, ne doit commander à un chrétien, ni le punir; *r*) que les esclaves des juifs doivent être mis en liberté, s'ils sont chrétiens; *s*) qu'aucun juif ne doit être établi comme *villicus* ou *actor* (intendant) sur une *familia* chrétienne (c'est-à-dire sur des esclaves); *t*) que tout juif, qui vient dans le royaume, doit se présenter immédiatement devant l'évêque ou le prêtre, et que l'évêque doit, à certains jours, faire venir les juifs devant lui, etc.. (*Fragment*) (Dist. LIV, c. 17).

10. Avec l'assentiment du roi, le droit d'asile dans les églises est remis en vigueur, et on décide que la place d'asile comprendra [319] un espace de trente pas des portes et autour des églises (Caus. XVII, q. IV, c. 35).

11. On doit extirper les restes du paganisme. Les esclaves qui s'adonnent encore à l'idolâtrie seront battus et mis aux fers. Si leurs maîtres ne les punissent pas, ils seront eux-mêmes excommuniés. Si un homme libre pratique l'idolâtrie, il en sera puni par une excommunication perpétuelle et un bannissement rigoureux.

12. Dans chaque province, les évêques doivent se réunir tous les ans en concile provincial, le 1er novembre.

13. Ces décrets doivent garder à perpétuité force de loi. Que Dieu le Seigneur, à qui revient tout honneur, et qui a inspiré le concile, accorde au roi de gouverner heureusement.

Le roi Erwige confirma et souscrivit les actes du concile, le 25 janvier, jour où se terminèrent les travaux de l'assemblée, et en déclara toutes les décisions exécutables à partir de ce jour.

Le moine Aigrad, biographe de saint Ansbert, archevêque de Rouen, place en 682 un concile qui s'est tenu à Rouen (*Rothomagensis*), sous la présidence de ce même Ansbert. Ce concile porta plusieurs ordonnances sur la pratique de la charité, et accorda au monastère de Fontenelle le privilège de choisir son abbé. Nous n'avons pas d'autres détails sur cette assemblée, et la date même où elle se tint est incertaine. Sirmond a accepté celle de 682, qu'il a trouvée dans l'ancienne biographie d'Aigrad; mais cette date est évidemment interpolée. Labbe se décide au contraire pour l'année 692; Mabillon pour 689; Bessin, l'éditeur des conciles provinciaux de Rouen, hésite entre 689 et 693 [1].

1. Baronius, *Annales*, 1599, ad ann. 682, n. 10-13; Pagi, *Critica*, ad ann. 682, n. 8; Sirmond, *Conc. Galliæ*, 1629, t. I, col. 509; *Coll. regia*, t. XVI, col. 728;

Nous sommes plus mal renseignés encore sur un concile tenu à Arles, et que Mansi, s'appuyant sur de pures probabilités, a placé en l'année 682 [1].

Sur l'invitation du roi espagnol Erwige, dont nous avons déjà parlé, un nouveau grand concile national espagnol, le XIIIe de Tolède, se tint le 4 novembre 683, dans l'église cathédrale de Saint-Pierre et Saint-Paul. Ce fut un *concilium mixtum*, c'est-à-dire tout à la fois concile et assemblée politique. On y compta quarante-huit évêques et archevêques des provinces de Tolède, de Braga, de Mérida, de Séville, de Tarragone et de Narbonne, vingt-sept représentants d'évêques, plusieurs abbés, et vingt-six grands du royaume, sous la présidence de Julien, archevêque de Tolède. Le roi prononça
[320] un bref discours, et remit au concile un *tomus* contenant l'indication des points qu'il désirait voir traiter. C'étaient différents projets de loi, dont l'objet concernait plutôt l'État que l'Église.

Le concile commença par répéter le symbole de Nicée-Constantinople, ensuite il promulgua les treize canons suivants :

1. A ceux qui, sous le roi Wamba, ont pris part à la révolte de Paul, et en ont été punis par le déshonneur et la confiscation des biens, le saint concile décide, d'accord avec le roi Erwige, qu'on rendra, à eux ou à leurs enfants les biens confisqués. De même les biens dont le fisc s'est déjà emparé leur seront rendus, à l'exception toutefois de ceux que le roi aura donnés à d'autres. Il en sera de même pour ceux que le roi Chintila avait frappés de déshonneur.

2. D'accord avec le roi, on établit qu'à l'avenir aucun palatin ni aucun clerc ne sera, pour un simple caprice du roi (et cela est souvent arrivé), destitué de sa charge, enchaîné, torturé,

Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 1240-1242 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1727 ; G. Bessin, *Concilia Rotomagensis provinciæ*, in-fol., Rotomagi, 1717, p. 12 ; Coleti, *Concilia*, t. vii, col. 1449 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 1043. (H. L.)

1. Mansi, *Conc.* Supplém., t. i, col. 511 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 1046. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 683, n. 23-24 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 15 ; *Coll. regia*, t. xvi, col. 16 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 1253-1276 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1735 ; Coleti, *Concilia*, t. vii, col. 1463 ; Aguirre, *Conc. Hispaniæ*, p. 694 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xi, col. 1059 ; *Coll. canon. Eccles. Hisp.* p. 510 sq. ; Bruns, *Bibl. eccles.*, t. ii, part. 1, p. 333 ; *Coleccion de canones de la Iglesia española*, par Gonzalez, Madrid, 1849, t. ii, p. 494 sq. ; Ferreras, *op. cit.*, p. 443 sq. (H. L.)

puni par la confiscation des biens, ou jeté dans un cachot. Il devra comparaître devant l'assemblée des évêques, des *seniores* et des *gardingers* [1] pour être jugé par eux. Les autres nobles qui n'ont pas la dignité de palatin, doivent être jugés de la même manière, et les hommes libres qui, pour de légers délits, sont condamnés par le prince, suivant l'usage, à recevoir des verges, ne seront pas pour cela déshonorés ni punis par la confiscation des biens. Si à l'avenir un roi attente à ce décret, il sera excommunié [2].

3. Le concile confirme l'édit royal réglant que les impôts arriérés dus à l'État sont remis jusqu'à la première année du gouvernement d'Ervige. (Ce décret royal a été placé en appendice aux actes synodaux.)

4. Le lendemain, le concile confirma l'édit d'Erwige, pour assurer la tranquillité de sa famille, et décida que celui-là serait frappé d'un anathème éternel, qui poursuivrait, volerait, battrait, humilierait ou introduirait de force dans l'état de pénitence les fils du roi, la reine, ou tout autre membre de la famille royale. [321]

5. Nul, pas même le roi, ne peut épouser la veuve du feu roi, ni avoir commerce avec elle, et cela sous peine d'excommunication et de la damnation perpétuelle ; car la reine, qui auparavant était la maîtresse, ne doit pas servir au plaisir de l'un de ses anciens sujets, et comme l'homme et la femme ne sont qu'un seul corps, le corps du feu roi ne doit pas être déshonoré dans celui de sa veuve.

6. Des esclaves ou des affranchis sont arrivés par la faveur du roi à la dignité de palatin, et ont ensuite persécuté leurs anciens maîtres ; il ne devra plus y avoir, à l'avenir, d'abus de ce genre ; exception faite seulement pour les esclaves ou affranchis du fisc (parce qu'ils étaient les esclaves du roi).

7. Quelques clercs croient exercer une vengeance contre ceux qui les ont molestés, en interrompant le service divin, en dépouillant les autels et en éteignant les cierges. Cette manière de faire est interdite sous peine de déshonneur et de déposition. Cette mesure ne vise pas ceux qui agiraient ainsi par crainte d'une profanation, d'une invasion d'ennemis, d'un siège, ou encore par le sentiment de leur indignité (Caus. XXVI, q. v, c. 13).

1. Du Cange, *Glossarium*, à ce mot. Les *gardingers* étaient de hauts fonctionnaires du palais.

2. J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue. Chronique rimée des derniers rois de Tolède et de la conquête de l'Espagne par les Arabes*, in-fol., Paris, 1885, p. 118. (H. L.)

8. Si un évêque convoqué par le métropolitain, ou par le roi, pour la célébration d'une fête : Pâques, Pentecôte, Noël, pour une affaire ou pour l'ordination d'un évêque ne comparaît pas au jour fixé, il sera exclu de la communion de ceux qu'il a ainsi négligés (du roi ou du métropolitain) ; en cas de maladie ou d'un voyage rendu impossible par l'état des chemins, il doit prouver par témoins son excuse légitime.

9. Les décisions du XII[e] concile de Tolède sont de nouveau confirmées, en particulier le can. 6 : *De concessa Toletano pontifici generalis synodi potestate, ut episcopi alterius provinciæ cum conniventia principum in urbe regia ordinentur.*

10. Le troisième jour, on examina le cas de l'évêque Gaudentius qui, étant gravement malade, avait reçu la pénitence ; on décida que lorsqu'un évêque ou un prêtre, étant entré pendant une maladie dans l'état de pénitence, ne s'est reconnu alors coupable d'aucun péché mortel, il pourra, après son retour à la santé, reprendre ses fonctions sacerdotales, après avoir toutefois reçu du métropolitain la réconciliation ordinairement accordée aux pénitents.

11 Celui qui reçoit un moine ou un clerc étranger ou fugitif sera en suspens [1].

[322] 12. Quiconque intente un procès à son propre évêque, peut s'adresser à son métropolitain. Si un évêque se croit lésé par son métropolitain, il peut déférer son affaire à un métropolitain étranger. Si deux métropolitains étrangers ont refusé de l'entendre, il peut s'adresser au roi.

13. Ces décisions doivent garder à tout jamais force de loi. Honneur à Dieu et remercîments au roi !

Tous les assistants signèrent le procès-verbal, et le roi confirma les décrets par un édit daté du 13 novembre 683.

Le pape Léon II mourut le 3 juillet 683, dans la première année de son pontificat ; son successeur Benoît II exécutant une recommandation de son prédécesseur, chargea aussitôt le notaire Pierre de déterminer les évêques espagnols à reconnaître et à signer les décrets du VI[e] concile œcuménique.

Peut-être la lettre adressée au roi Erwige, et dont nous avons parlé plus haut, est-elle réellement du pape Benoît II, bien qu'attribuée à plusieurs reprises au pape Léon II. Le roi Erwige ne demeura pas inactif. Il ne put, il est vrai, réunir un concile général espagnol,

1. Kober, *Die Suspension*, 1862, p. 48 sq.

mais il engagea chaque métropolitain à se conformer dans des synodes provinciaux au désir du pape. La province ecclésiastique de Tolède devait donner l'exemple (elle reçoit ici le nom de province de Carthage) et les autres provinces accepteraient, à leur tour, les décisions de Tolède ; aussi chaque métropolitain devait-il envoyer un vicaire à ce concile de Tolède. Ses ordres furent exécutés, et le XIVe concile de Tolède se réunit au mois de novembre 684. Il comprit dix-sept évêques de la province de Tolède (l'archevêque Julien à leur tête), six abbés, et les vicaires des métropolitains de Tarragone, de Narbonne, de Mérida, de Braga et de Séville, avec des représentants de deux évêques suffragants de Tolède, pour lors absents [1].

1. Dans le premier *capitulum*, les évêques exposent que ce concile a été convoqué par le roi Erwige, *ob confutandum Apollinaris dogma pestiferum* (c'est ainsi qu'ils appellent le monothélisme). [323]

2. Le pape Léon leur avait envoyé, avec sa lettre, une copie des *gesta synodalia* du concile de Constantinople (VIe concile œcuménique), et demandait que ces *gesta* fussent reçus [2].

3. Les actes expédiés de Rome leur étaient parvenus au moment même où se séparait un concile (le XIIIe de Tolède). Cette circonstance et le mauvais temps avaient empêché la convocation d'un autre concile, aussitôt après la réception de ces actes. Ils les avaient lus, chacun en particulier, et avaient approuvé la doctrine des *deux volontés* et des *deux opérations dans le Christ.*

4. Ces *gesta synodalia* auraient dû, à la vérité, être examinés et approuvés par un concile général espagnol.

1. 14-20 novembre. Baronius, *Annales*, ad ann. 684, n. 4-6 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 684, n. 11-12 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 56 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1278-1285 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1753 ; Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 1487 ; Aguirre, *Concil. Hispan.*, p. 717 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 1086 ; *Coll. can. Eccl. Hispan.*, p. 531 ; Bruns, *op. cit.*, t. I, p. 349 ; *Coleccion de canones*, p. 520; Ferreras. *op. cit.*, p. 448. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 683, n. 22, croit que, par ces mots *gesta synodalia*, il faut entendre un exemplaire complet des actes du VIe concile œcuménique ; d'où il conclut que le synode de Tolède est en contradiction avec la lettre du pape Léon II aux Espagnols, où il n'était question que de quelques documents envoyés par le pape. Aussi Baronius y voyait une preuve que la lettre de Léon II aux Espagnols était apocryphe. Pagi, *Critica*, ad ann. 683, n. 14, a très bien résolu la difficulté en disant que le pape Léon II ayant envoyé les principaux documents du VIe concile œcuménique, le synode de Tolède pouvait parfaitement les appeler *gesta synodalia.*

5. Toutefois, comme on n'avait pu le réunir, on avait choisi un autre moyen ; les évêques de la province de Carthage (de Tolède), auxquels s'étaient joints les vicaires des autres métropolitains, avaient comparé ces *gesta* avec les décisions des anciens conciles et avec la foi de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, et ils avaient constaté une concordance presque littérale.

6-7. Puisqu'ils étaient conformes à ceux des anciens synodes, les actes du nouveau concile devaient donc être l'objet de la vénération commune, et le récent concile devait prendre rang après celui de Chalcédoine. On voit par là que le Ve concile œcuménique n'était pas encore pleinement reconnu par les Espagnols.

8-11. Les évêques exhortaient leurs ouailles à professer avec simplicité la foi orthodoxe, au sujet des natures et des volontés dans le Christ, *neque enim quæ sunt divina discutienda sunt, sed credenda.*

12. Gloire à Dieu, salut au roi !

En cette même année 684, se sont tenus un concile irlandais dont nous ne connaissons que l'existence, et un concile anglais à Twiford, sous la présidence de Théodore, archevêque de Cantor-
[324] béry [1]. Dans ce dernier concile, Trumbert, évêque d'Hexham, fut déposé, pour des motifs qui ne sont pas indiqués, et le pieux solitaire Cuthbert de Farne, après avoir essayé longtemps de se soustraire à cet honneur, lui fut donné pour successeur.

Il se tint en 684 ou 685 (d'après d'autres en 678), un concile français à Villeroi (*Villa regis*) [2], dans lequel Ébroïn, maire du palais, obtint par ses brutalités la déposition de plusieurs évêques.

1. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, in-fol., 1673, t. II, p. 39, 45 ; Wilkins, *Concilia Britanniæ*, 1737, t. I, col. 55-56. Twiford-on-the-Alne, dans le Northumberland, cf. Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1871, t. III, p. 165-166. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1758 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 1058, 1095 ; Maassen, *Conc. ævi merovingici*, 1893, p. 222, fixe la date du concile *circa ann. 680*, au sujet duquel il s'exprime ainsi : *In vitis S. Leudegarii episcopi Augustodunensis, quarum altera ab auctore anonymo, altera ab Ursino scripta est, plura legimus de synodo* ad quandam villam regiam *a Theuderico III et ejus majore domus Hebroino congregata. Certum est hac in synodo de culpa Leudegarii actum esse et Hebroinum id perfecisse* ut episcoporum consilio ejus disrumperet vestimentum, quatenus ab hoc esset ei interdictum ut ultra non præsumeret offerre sacrificium. *Reliqua, quæ de hoc concilio in vitis traduntur, ab auctoribus ipsis quoad maximam partem ficta sunt.*

Saint Léger, évêque d'Autun, reçut la défense de paraître à l'assemblée. Il fut interrogé à part par le roi Théodoric et condamné à mort.

Nous trouvons dans Galanus la mention d'un conciliabule arménien tenu à Manaschierte, vers l'année 687, et qui confirma la doctrine du monophysisme [1].

En 687 [2], Erwige, roi d'Espagne désigna à son lit de mort pour lui succéder son gendre Egica, neveu de Wamba. Les palatins ratifièrent ce choix, et le 20 novembre 687, l'archevêque Julien sacra solennellement Egica. Le nouveau roi convoqua un concile général d'Espagne (XVe de Tolède), qui compta soixante et un évêques, plusieurs abbés, des représentants d'évêques, dix-sept grands du royaume présidés par Julien, dans l'église de Saint-Pierre et Saint-Paul de Tolède (11 mai 688). Le roi Egica prononça quelques paroles bienveillantes, et se retira, après avoir remis un *tomus* déclarant qu'il avait prêté deux serments qu'il craignait beaucoup de ne pouvoir tenir également. Il avait juré à son prédécesseur Erwige, lorsque celui-ci lui avait donné pour femme sa fille Cixlona, de protéger constamment les frères de celle-ci. Or, à son lit de mort, Erwige lui avait demandé un autre serment, c'est-à-dire la promesse d'être juste pour tout le monde. Il pouvait donc maintenant arriver que la nécessité où il était d'être juste pour tous, l'obligeât à décider quelquefois contre les fils d'Erwige. Il demandait au concile de vouloir bien l'éclairer sur ce point comme sur quelques autres.

Après avoir lu le *tomus*, le concile répéta le symbole de Nicée-Constantinople, et rendit deux décisions dogmatiques. Pour exprimer leur adhésion à la doctrine orthodoxe du VIe concile œcuménique, les évêques espagnols avaient, deux ans auparavant, [325]

Paulo post hanc synodum, ut creditur circa ann. 680, Leudegarius jussu regis interfectus est. Cf. Mabillon, *Acta sanct. O.S.B.* sæc. II, p. 661 sq., 668 sq.; Br. Krusch, *Die älteste Vita Leudegarii*, dans *Neues Archiv*, t. XVI, p. 585, 589. (H. L.)

1. Coleti, *Concilia*, t. VII, col. 1501; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 1099. (H. L.)

2. C'est la conclusion qu'il faut tirer du passage suivant des actes du XVIIe concile de Tolède : *Concilium Toletanum decimum septimum habitum anno religiosissimi ac serenissimi domini nostri Egicani regis septimo, subdie quinta id. Novembris era DCCXXXII.* Ainsi le 9 novembre 694, Egica n'était que dans la septième année de son règne et, par conséquent, le 9 novembre 687, Erwige régnait encore. Nous savons d'ailleurs qu'Erwige abdiqua le 15 novembre de cette même année. (H. L.)

envoyé à Rome un mémoire en quatre chapitres, composé par Julien, archevêque de Tolède (*Liber responsionis fidei nostræ*, appelé aussi *Apologia* ; cet écrit est maintenant perdu). Le pape Benoît II, ayant cru y découvrir quelques propositions malsonnantes, demanda des modifications aux passages suspects [1]. Les

1. Cet incident du concile de 688 mérite d'être exposé avec quelque détail. Il nous faut pour cela remonter à quelques années en arrière. Nous empruntons le récit au P. J. Tailhan, *op. cit.*, p. 126 : « Au mois de novembre 681, le VIe concile œcuménique, célébré à Constantinople, frappait d'anathème les erreurs d'Apollinaire renouvelées par les monothélites. Dans les premiers jours de l'an 683, au plus fort d'un rigoureux hiver, un ou deux mois au plus après la célébration d'un concile national à Tolède, arrivait dans cette capitale de l'Espagne gothique le notaire régionnaire Pierre, envoyé du pape saint Léon II. Il était porteur du décret de condamnation des nouveaux hérétiques par les Pères de Constantinople, et de quatre lettres du Souverain Pontife adressées, l'une à tous les évêques de la Péninsule, l'autre à Quiricus, prédécesseur de Julien sur le siège de Tolède, la troisième à un certain comte Simplicius, la quatrième au roi Erwige. Par la première de ces lettres, Léon, après un compte rendu sommaire de ce qui s'était fait au concile de Constantinople, invitait les prélats espagnols à confirmer le décret de condamnation finale d'Apollinaire et des monothélites, à apposer leur signature au bas de la copie qui leur en serait présentée, et à la lui renvoyer par le porteur des présentes, parce que son intention était de déposer cette pièce sur la tombe du prince des Apôtres, en témoignage de la vraie foi, si longtemps opprimée par l'hérésie, et aujourd'hui si glorieusement vengée par l'affirmation contradictoire de l'Église catholique. Il leur recommandait en outre de porter ce décret à la connaissance de tous leurs fidèles par sa solennelle promulgation. Les trois autres lettres du Souverain Pontife traitaient du même argument. On ne pouvait songer à convoquer de nouveau à Tolède les prélats de la Péninsule et de la Gaule Narbonnaise qui venaient à peine de quitter cette ville. Le roi et saint Julien décidèrent donc d'un commun accord que les pièces reçues de Rome seraient immédiatement transmises aux évêques rentrés dans leurs diocèses. Ceux-ci en prendraient connaissance, y apposeraient leur signature et les renverraient à Tolède, d'où on les réexpédierait au pape Léon. On les promulguerait ensuite solennellement dans le prochain concile national, ou si, pour quelque cause que ce fût, ce concile ne pouvait se réunir, dans les conciles provinciaux célébrés à l'époque ordinaire dans chaque métropole. En réalité, cette promulgation se fit au mois de novembre de l'année 684, dans le XIVe concile national de Tolède. Ne voulant pas toutefois laisser le notaire Pierre retourner à Rome sans autre témoignage de la foi des évêques d'Espagne que leur signature simplement apposée au bas des actes synodiques de Constantinople, Julien composa en leur nom et au sien sa première *Apologie de la vraie foi*, dans laquelle il exposait et prouvait magistralement les dogmes attaqués par les hérétiques orientaux. Cette *Apologie* et les décrets du VIe concile, revêtus des signatures demandées, furent confiés aux députés que saint Julien et ses collègues envoyaient à Rome, en compagnie du délégué pontifical. Délégué et

Espagnols montrèrent si peu d'empressement à faire ce que leur demandait le pape, qu'ils lui répondirent d'une manière peu polie.

députés ne quittèrent Tolède que vers la fin de juin ou les premiers jours de juillet, c'est-à-dire au moment où à Rome, terme de leur voyage, le pape saint Léon rendait le dernier soupir, mais certainement avant que la nouvelle de cette mort fût parvenue en Espagne. Ils arrivèrent dans la capitale du monde chrétien en pleine vacance du Saint-Siège ou même après l'intronisation de Benoît II, successeur de saint Léon, qui n'eut lieu que le 26 juin de l'année suivante, 684. Toujours est-il qu'ils durent, pour remplir leur mission, attendre le sacre du nouveau pape, et que celui-ci reçût toutes les pièces expédiées d'Espagne à l'adresse de son prédécesseur. C'est donc Benoît II qui les examina ou les fit examiner. Cet examen achevé, le pape écrivit à Julien de Tolède que l'*Apologie de la vraie foi* soulevait les objections qui lui seraient soumises de vive voix par son propre député. Il s'agissait de quatre propositions ou assertions émises par le saint docteur dans le cours de son œuvre et qu'on jugeait à Rome quelque peu hasardées. Le pape Benoît priait en conséquence de bien vouloir lui envoyer, à l'appui des susdites assertions, des preuves empruntées à l'antique tradition de l'Église et à l'enseignement des Pères. Tout se bornait à cette demande de confirmation ou de démonstration traditionnelle des formules dogmatiques, dont l'étrangeté alarmait quelque peu les théologiens romains. Il n'y avait rien là que le Souverain Pontife n'eût le droit de faire ou d'exiger, rien qui pût blesser la juste susceptibilité du prélat espagnol, parce qu'il n'y avait rien qui ressemblât à une condamnation proprement dite, ou à cette espèce d'interdit que, d'après l'Anonyme de Cordoue, le pape aurait jeté sur l'ouvrage de saint Julien.

« Les envoyés de Julien partirent de Rome avant le 8 mars 685, jour où mourut Benoît II. Car, en cas contraire l'évêque de Tolède, instruit de cette mort par ses députés à leur retour en Espagne, ou n'aurait pas répondu au pape défunt, ou, s'il se fût cru obligé de satisfaire à sa demande d'explications, les aurait adressées au successeur de Benoît sur le siège pontifical, et non à Benoît lui-même, comme il le fit en réalité. L'arrivée des députés à Tolède, la remise du rescrit pontifical à Julien, la composition de la seconde *Apologie* et son envoi au souverain pontife, eurent lieu après le 11 mai 685 et avant le 11 mai 686, dans le cours de l'année comprise entre ces deux dates. C'est ce que nous permet d'affirmer avec certitude le langage tenu par saint Julien lui-même au XVe concile de Tolède, ouvert le 11 mai 688. Il y déclare, en effet, 1° qu'il avait reçu les observations du pape Benoît plus de deux ans auparavant ; or, arrivées avant le 11 mai 685, elles auraient été vieilles de plus de trois ans, et de moins de deux ans, si elles n'eussent été communiquées à Julien qu'après le 11 mai 686 ; 2° que la réception des lettres de Benoît II à Tolède et le départ de sa seconde *Apologie* pour Rome appartiennent par leur date à une seule et même année. Julien chargea de porter à Rome sa réponse aux demandes pontificales trois ecclésiastiques de son diocèse, un prêtre, un diacre, un sous-diacre, tous trois également distingués par leur savoir et par leurs vertus, très en état, par conséquent, de défendre au besoin leur évêque et son *Apologie*.

« Mais les explications données au pape par saint Julien étaient si claires, si catégoriques et surtout si bien appuyées de preuves, que les représentants du

Dans le premier chapitre de ce mémoire, le pape avait blâmé ces mots : *voluntas genuit voluntatem*. Les Espagnols lui répondirent

primat de Tolède n'eurent, comme on le verra, aucune occasion d'intervenir dans le débat. Julien faisait d'abord observer au souverain pontife que la première des formules incriminées : « En Dieu, la volonté engendre la volonté, » doit s'entendre de la volonté divine considérée *absolument* et essentiellement, et non *relativement* en suivant nos concepts humains. Cette distinction bien comprise rend l'assertion incriminée absolument inattaquable ; car on ne peut nier que le Père qui, en tant que Dieu, est volonté infinie aussi bien qu'intelligence infinie, sagesse infinie, bonté infinie, toutes choses qui ne font qu'un, par identité, avec l'être divin, engendre le Fils qui lui aussi, en tant que Dieu, est volonté, intelligence, sagesse, bonté et être infini. Passant ensuite à la seconde des formules précédemment employées par lui, Julien déclare qu'il est parfaitement vrai que dans le Christ il y a trois substances : la substance infiniment parfaite du Verbe et les deux substances de l'âme et du corps, l'une spirituelle, l'autre matérielle, dont l'union forme la nature humaine du Verbe incarné. Il ajoute que cette affirmation de trois substances en Jésus-Christ offre l'inappréciable avantage d'exclure à la fois et le manichéisme qui nie l'existence réelle du corps en Notre-Seigneur, et l'apollinarisme qui supprime son âme. Puis, avec une merveilleuse érudition patristique, il montre, suivant la demande qui lui en avait été faite, qu'en parlant ainsi, il a été l'écho fidèle des Docteurs et des Pères les plus renommés dans l'Église par la sûreté de leur doctrine. De la justification des deux dernières formules nous savons seulement, par l'abrégé de l'*Apologie* inséré aux actes du XVe concile de Tolède, que Julien s'y bornait à renvoyer son auguste censeur aux écrits des bienheureux Ambroise et Fulgence, d'où il les avait textuellement tirées.

« Partis de cette ville un peu plus de deux ans avant le 11 mai 688, ainsi qu'on l'a vu plus haut, c'est-à-dire vers mars ou avril de l'an 686, les députés de Julien n'arrivèrent probablement à Rome que vers la fin de juin ou le commencement de juillet de cette même année, quatorze mois après la mort de Benoît II, dont les réclamations avaient motivé leur voyage, et un mois à peine avant celle de son successeur Jean V, dont les solennelles funérailles eurent lieu à Saint-Pierre, le 2 août de l'an 686. C'est donc à Conon que fut remise la seconde *Apologie* de Julien. Mais les soucis que causait au nouveau pontife l'anti-pape Paschal, et surtout la maladie et les infirmités qui, pendant les onze mois de son pontificat (octobre 686-septembre 687), le réduisirent à l'impuissance presque absolue de remplir ses fonctions, ne lui permirent sans doute pas d'instruire la cause de saint Julien et de la terminer par une sentence définitive. Ce soin revint à son successeur Sergius Ier, intrônisé au mois de décembre 687. Après un mûr examen, le nouveau pape donna sa pleine approbation à l'*Apologie* du primat de Tolède, la fit lire publiquement dans une réunion du clergé romain, qui joignit son approbation enthousiaste à celle du pape et l'envoya à l'empereur de Constantinople, Justinien II. Sergius adressa en outre à Julien une lettre des plus flatteuses. Il y déclarait la doctrine du saint évêque aussi pieuse que théologiquement irréprochable.

« L'heureuse conclusion de cette affaire, qui tenait les esprits en suspens à

qu'il avait lu ce passage d'une manière superficielle, et avait eu trop en vue l'analogie du Christ avec l'homme. « Pour ce qui est de l'homme, on ne pouvait dire, il est vrai, que la volonté engendrait la volonté, car sa volonté sort *ex mente*. En Dieu, au contraire, vouloir et penser sont une seule et même chose, etc... Athanase et Augustin s'étaient exprimés de cette manière. Dans le second chapitre de leur Apologie, ils avaient parlé de trois substances dans le Christ, le pape les en avait blâmés et il avait tort. Tout homme en effet se compose de deux substances, le corps et l'âme ; dans le Christ il y avait en outre une troisième substance, c'est-à-dire la nature divine. Les Pères et la sainte Écriture se trouvaient ici encore de leur côté. Ils avaient extrait, presque mot à mot, leurs troisième et quatrième chapitres de saint Ambroise et de Fulgence,

Rome et surtout en Espagne, était encore ignorée en ce pays, lorsque s'ouvrit, au commencement de mai de l'an 688, en présence d'Egica, successeur d'Erwige, récemment couronné, et sous la présidence de Julien, le XVe concile de Tolède, concile national, auquel prirent part six métropolitains et soixante évêques. Il y avait à cette date plus de deux ans, Julien lui-même nous l'apprend, que ce prélat avait envoyé son mémoire justificatif à Rome, d'où nulle réponse n'était venue. Ce silence jetait l'inquiétude dans les esprits. Les rivaux ou les envieux du primat mettaient vraisemblablement l'occasion à profit pour faire circuler des rumeurs défavorables au saint évêque et à sa doctrine. Egica, comme ses deux prédécesseurs, honorait Julien de son amitié ; il s'émut donc de cet état de choses et résolut d'y mettre fin. Il crut — et Julien fut de cet avis — que, pour atteindre sûrement ce but, il suffisait de communiquer aux Pères du Concile, et par ceux-ci à toute l'Espagne, la réponse apologétique aux objections ou observations du pape Benoît II. En conséquence, après avoir étudié de nouveau ces objections sur les notes que son premier envoyé avait rapportées de Rome, Julien y répondit brièvement par une nouvelle *Apologie*, qui n'est, je l'ai dit plus haut, qu'un abrégé de celle qu'il avait composée plus de deux ans auparavant. Cette réponse fut lue en plein concile et insérée aux actes. Les paroles de dédain que renferme cette pièce à l'adresse des contradicteurs de Julien ne visent pas, comme on l'a supposé quelquefois, le pape Benoît II dont la mort était alors si bien connue du saint primat de Tolède que celui-ci, dans l'écrit même dont il est question en ce moment, l'appelle *Pontife romain de bienheureuse mémoire* ; elles visent les esprits ignorants ou contentieux qui, après avoir pris connaissance de cette nouvelle réponse, persisteraient à taxer de témérité une doctrine applaudie de tous les amis de la vérité, heureux d'y retrouver les glorieux enseignements de l'antiquité chrétienne, représentée par les plus illustres de ses docteurs. Ces fières et prophétiques paroles reçurent un prompt accomplissement par l'arrivée à Tolède des envoyés de Julien, lui rapportant de Rome le rescrit pontifical contenant l'approbation donnée à la doctrine du maître, non pas seulement par un ami, mais par le gardien de la vérité. » (H. L.)

et personne évidemment ne songeait à attaquer ces Pères. Ils étaient décidés à ne plus discuter à l'avenir avec quiconque n'adhérerait pas à leur doctrine extraite des Pères. Leur réponse était de nature à ne déplaire qu'à des rivaux ignorants. »

Le concile décida relativement aux deux serments prêtés par le roi, que, s'il ne pouvait tenir que l'un des deux, il devait préférer le second au premier. Et Egica, ayant fait connaître au concile que le roi Erwige avait fait prêter à tout le peuple un autre serment au sujet de la sûreté de ses enfants, l'assemblée s'occupa encore de la portée de ce serment et n'y trouva rien de grave ni d'injuste [1].

L'archevêque Julien composa une seconde *Apologie*, pour résou-
[326] dre tous les doutes des Romains à l'endroit de l'orthodoxie des Espagnols, et l'envoya à Rome où le pape Sergius (687-701) se déclara pleinement satisfait. Quelque temps après, en 690, saint Julien mourut, et l'ancien abbé Sisebert lui succéda.

Le 1er novembre 691 [2], les évêques de la province ecclésiastique de Tarragone se réunirent sur l'ordre du roi Egica, en un concile provincial à Saragosse (*Cæsaraugustana III*) ; ils portèrent les canons suivants :

1. L'ancienne ordonnance portant que les églises, de même que les clercs, ne devaient être consacrés qu'un dimanche, conserve force de loi.

2. Il en sera de même pour la loi ordonnant aux évêques voisins de se réunir à Pâques autour de leur primat (métropolitain), et de célébrer avec lui la solennité.

3. Les gens du monde ne doivent pas être admis dans les monastères en qualité d'hôtes ; ils ne le seront que dans les maisons à ce destinées.

4. Lorsqu'un évêque a donné la liberté aux esclaves de l'Église,

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 688, n. 1-8. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 688, n. 2 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 82 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1294-1311 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1759 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 6 ; Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. IV, col. 306-317 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 7 ; *Coll. can. Eccles. Hispan.*, p. 538 ; Bruns, *Bibl. eccles.*, t. I, p. 353 ; *Coleccion de canones*, p. 528 sq. ; Ferreras, *op. cit.*, p. 450. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 691, n. 1 ; ad ann. 692, n. 2-5 ; Pagi, *Critica*, n. 2 ; *Coll. regia*, t. XVIII, col. 108 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1311-1316 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1779 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 31 ; Aguirre, *Concilia*, t. IV, col. 317-320 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 42 ; Bruns, *op. cit.*, t. II, p. 102 ; *Coleccion de canones*, t. II, p. 132 ; Ferreras, *op. cit.*, p. 455.(H. L.)

ceux-ci doivent, après sa mort, présenter au successeur leurs lettres d'affranchissement.

5. L'ordonnance du XIII[e] concile de Tolède au sujet des reines veuves conserve force de loi, et est même amplifiée, dans ce sens qu'après la mort du roi, la reine veuve doit quitter ses habits mondains, revêtir l'habit religieux et entrer dans un monastère, car il est odieux de voir, comme cela est arrivé, d'anciennes reines insultées, poursuivies et maltraitées.

326. Enquête sur les actes du VI[e] concile œcuménique.

L'empereur Constantin Pogonat mourut en 685, et eut pour successeur son fils Justinien II. Le nouvel empereur réunit, la seconde année de son règne (687), un grand nombre de clercs et de laïques, pour empêcher la falsification des actes du VI[e] concile œcuménique. Nous connaissons ces faits par cette lettre de l'empereur Justinien II au pape Jean V, dont nous avons déjà parlé, et qui n'existe plus que dans une très mauvaise et peu intelligible version latine. Le pape Jean V avait lui-même assisté autrefois, en qualité de diacre romain et de légat, au VI[e] concile œcuménique [1]; mais lorsque l'empereur lui écrivit, le pape était déjà mort, et la [327]
nouvelle de cette mort n'était pas encore parvenue à Constantinople. Ce fut le pape Conon, successeur de Jean V, qui reçut la lettre de l'empereur. Justinien II y disait : *Cognitum est nobis quia synodalia gesta eorumque definitionem, quam et instituere noscitur sanctum sextum concilium... apud quosdam nostros judices remiserunt ; neque enim omnino prævidemus alterum aliquem apud se detinere ea, sine nostra piissima serenitate* [2], *eo quod nos copiosa misericordia noster Deus custodes constituit ejusdem immaculatæ Christianorum fidei*, ce qui signifie : « J'ai appris que les actes du VI[e] concile

1. Walch (*Ketzerhist.*, t. IX, p. 440) se trompe, lorsqu'il identifie celui qui fut plus tard le pape Jean V avec Jean, légat du pape et évêque de Porto. Cf. le *Liber pontificalis*, *Vita Joannis V*. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1092.

2. Assemani donne à ces paroles un autre sens que nous, dans sa *Bibliotheca juris orientalis*, t. V, col. 37 ; elles signifieraient : « Les actes ne se sont plus trouvés nulle part, si ce n'est chez quelques *judices* impériaux et chez l'empereur lui-même, mais non dans les archives patriarcales. »

œcuménique ont été renvoyés de nouveau par ceux auxquels les *judices* les avaient confiés ; mais je n'ai pas prévu que quelqu'un pourrait sans ma permission avoir ces actes en sa possession, car Dieu m'a désigné dans sa miséricorde toute-puissante comme le gardien de la pure croyance chrétienne. J'ai donc, continue l'empereur, réuni les patriarches, les apocrisiaires du pape, les archevêques et les évêques, ainsi que de nombreux employés de l'État et des chefs militaires, je leur ai fait lire les actes du VIe concile œcuménique et les leur ai fait sceller. J'ai ensuite repris ces actes, de leurs mains, pour empêcher toute supercherie, et avec le secours de Dieu je suis décidé à continuer à faire toujours de même. » Il communiquait au pape tous ces détails [1].

La *vita Cononis papæ* mentionne également ce fait de la manière suivante : *Hic* (*Conon*) *suscepit divalem jussionem* [2] (c'est-à-dire un
[328] décret impérial) *domni Justiniani principis, per quem significat reperisse acta sanctæ sextæ synodi, et apud se habere.* [3] Les actes (certainement les originaux) avaient donc été prêtés de différents côtés, mais ils étaient maintenant revenus entre les mains de l'empereur.

1. Mansi, *op. cit.*, col. 1097.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 737 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1478. Assemani, *op. cit.*, t. IV, col. 599 sq. et t. V, col. 39 sq. suppose que les légats furent alors induits en erreur ; nous indiquerons plus loin au § 327, *circa finem*, en quoi consistait cette erreur. Assemani n'explique pas en quoi les légats du pape furent alors les victimes ; mais il suppose que, dans cette même occasion, on introduisit l'addition suivante dans les actes de la XVIIIe session : « George de Sébaste, alors représentant de l'administrateur du patriarcat de Jérusalem, devint plus tard patriarche d'Antioche », addition qui se trouve du reste dans tous les manuscrits, soit grecs, soit latins, des actes synodaux. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 683 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1437. Assemani s'étonne, au sujet de cet incident, que Baronius n'ait pas utilisé le fait de la revision des actes synodaux sous Justinien II, pour fortifier son hypothèse au sujet du pape Honorius (hypothèse qu'Assemani ne partage pas, du reste). Mais cette supposition d'une falsification des actes en 686 n'aurait en rien appuyé l'hypothèse de Baronius, car dès avant cette époque les actes authentiques du 6e synode œcuménique étaient arrivés à Rome.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 1098.

327. Concile Quinisexte ou « in Trullo », en 692.

Quelque temps après, ce même empereur Justinien II convoqua un concile connu sous le nom de Quinisexte. De même que le VIe concile œcuménique, il se tint dans la salle (*in Trullo*) du palais impérial à Constantinople ; aussi prend-il quelquefois dans l'histoire le nom de second concile *in Trullo*, ou simplement *in Trullo*. On lui a aussi donné le nom de Quinisexte, πενθέκτη, parce qu'il devait être le complément des Ve et VIe conciles œcuméniques. Ces deux conciles n'ayant porté que des décisions dogmatiques et aucun canon disciplinaire, on jugea nécessaire d'y suppléer ; aussi voulut-on attribuer le caractère d'œcuménique au concile qui eut à remplir cette mission, on alla même jusqu'à le regarder comme une simple continuation du VIe concile œcuménique. C'est probablement pour ce motif que le concile Quinisexte se tint dans le même local où ces conciles œcuméniques s'étaient tenus [1]. Les Grecs ont toujours soutenu et soutiennent encore que les canons du Quinisexte sont, à proprement parler, ceux du VIe concile œcuménique. Les Latins se sont, au contraire, prononcés dès le début, ainsi que nous le verrons, contre le concile Quinisexte, auquel ils ont donné par ironie le nom de *erratica* [2].

Il existe plusieurs opinions sur la date de ce concile : Tarasius, patriarche de Constantinople, disait, dans le VIIe concile œcuménique, à Nicée : « Quatre ou cinq ans après le VIe concile œcuménique, les mêmes évêques s'étant réunis de nouveau en assemblée, [329]
avaient porté les susdits canons » (du concile *in Trullo*). Le VIe concile œcuménique parla dans le même sens que Tarasius [3]. En s'appuyant sur cette donnée, plusieurs historiens ont voulu fixer en 686 la célébration du concile Quinisexte, opinion inconciliable avec un renseignement chronologique fourni par ce concile même ; en effet

1. Assemani, *Biblioth. juris. orient.*, t. v, col. 85, n'est pas de cet avis, car il est de ceux qui croient que le VIe concile œcuménique s'est tenu dans l'église de Sainte-Sophie. Cf. *supra*, § 315.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 7. Quelquefois les Latins ont aussi par erreur attribué au VIe concile œcuménique des canons du concile Quinisexte.

3. Quatrième session du IIe concile de Nicée. Hardouin, *op. cit.*, t. iv, col. 335 ; Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 219.

dans son 3e canon il est question du 15 janvier de la IVe indiction déjà écoulée, ou de l'an du monde 6109. Or l'*indict. IV* ne correspond pas à l'année 686 ; ce serait l'*indict. XIV*. D'ailleurs, il n'est pas exact de dire que les Pères du VIe concile œcuménique assistaient au concile Quinisexte ; un coup d'œil jeté sur les listes de souscription des deux conciles suffit à prouver le contraire.

D'autres pensent que le chiffre 6109 est inexact et veulent qu'on ait écrit à l'origine 6199 ; mais les partisans de cette opinion ne s'accordent guère entre eux : les uns comptent ces 6199 ans d'après l'ère de Constantinople, ce qui donne l'an 691 de notre ère ; les autres, prenant pour base de leurs calculs l'ère d'Alexandrie, arrivent jusqu'à l'année 706. Ce dernier calcul est évidemment erroné, car, ainsi que nous le verrons, après le concile *in Trullo*, l'empereur en adressa les actes à Rome, pour solliciter l'approbation du pape Sergius, lequel mourut dès l'année 701 ; Paul, patriarche de Constantinople, président du concile *in Trullo*, était mort dès l'année 693. Il faut donc revenir aux calculs de ceux qui suivent l'ère de Constantinople ; l'année 6199 correspond à l'année 691 de notre ère et la IVe indiction commence au 1er septembre 690, pour se terminer au 31 août 691. Lors donc que le concile parle dans son 3e canon du 15 janvier de l'*indict. IV* déjà écoulée, il veut parler du mois de janvier 691 ; mais le concile lui-même s'est tenu pendant l'*indict. V*, c'est-à-dire après le 1er septembre 692 [1].

Nous possédons encore de ce concile son adresse à l'empereur, cent deux canons, et les signatures des membres de l'assemblée [2].
[330] Il est dit dans le premier de ces documents : L'ennemi poursuit

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 692, n. 2-7 ; Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 60 sq.

2. [Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 1-51. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 692, n. 2-17 ; Binius, *Concilia*, t. III, col. 143-156, 1675-1677 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1123-1204, 1316-1324 ; Lambecius, *Comm. biblioth. Vindobon.*, 1679, t. VIII, col. 407-412 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 35; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 930-1006 ; t. XII, col. 47 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1651-1712. (H. L.)] Ces actes synodaux sont précédés d'une *Admonitio ad lectorem*, composée en grec et en latin par les éditeurs de la Coll. rom. des Conciles (ils disent dans l'index du t. III qu'elle a été *latine et græce nunc primum composita*). Cette *Admonitio* combat la tradition grecque du synode Quinisexte. J. S. Assemani a donné, dans sa *Biblioth. juris orient.*, (Romæ, 1766, t. v, col. 55-258, et t. I, col. 120, 408 sq., une dissertation détaillée sur le synode *in Trullo* et sur ses canons ; la dissertation du même auteur : *De hymno Trisagio*, qui se trouve dans le t. v, concerne aussi en partie le 81e canon du concile *in Trullo*. Un siècle avant Assemani, Christianus Lupus, pro-

constamment l'Église, mais Dieu lui envoie, à toutes les époques, des défenseurs ; tel, l'empereur actuel, qui veut affranchir son peuple du péché et de la ruine. Comme les deux derniers conciles généraux sous Justinien Ier et Constantin Pogonat n'ont pas rendu d'ordonnances disciplinaires, la vie morale est, de bien des manières, en décadence. Aussi l'empereur a-t-il convoqué « ce saint et œcuménique concile, choisi par Dieu, » pour relever la vie chrétienne, et pour en finir avec les derniers restes du judaïsme et du paganisme. En terminant, les évêques adressent à l'empereur ces paroles que le IIe concile général adressait autrefois à Théodose : « De même que tu as honoré l'Église par ta lettre de convocation, de même puisses-tu sceller ce qui sera décidé[1]. »

1. En tête de ses canons, le concile, comprenant qu'il fallait commencer par Dieu, proteste de son attachement au symbole des Apôtres, aux explications dogmatiques des six conciles généraux, et aux anathèmes prononcés par ces assemblées. Il réitère ensuite, entre autres anathèmes, celui qui avait été porté contre le pape Honorius par le VIe concile œcuménique, et ajoute, par une flatterie toute byzantine, que le décret sur la foi du VIe concile œcuménique a d'autant plus de valeur, qu'il porte la signature de l'empereur. Viennent ensuite les ordonnances disciplinaires proprement dites.

2. Nous confirmons les quatre-vingt-cinq canons apostoliques déjà acceptés par les Pères[2], et déclarons qu'ils doivent garder force de loi ; il n'en est pas de même des *Constitutions apostoliques*, [331] quoique celles-ci soient nommées dans les canons, ces *Constitutions* ayant été de très bonne heure falsifiées par les hérétiques. On doit maintenir encore les canons des conciles : Nicée, Ancyre,

fesseur à l'Université de Louvain, avait commenté les canons du synode *in Trullo*, dans son ouvrage *Synodorum generalium*, etc.., *decreta et canones*. Les anciens commentaires des Grecs sur les ordonnances du synode *in Trullo*, composés au XIIe siècle par Théodore, Balsamon, Zonaras et Aristène, se trouvent dans Beveridge. *Pandectæ canonum, sive Synodicon*, Oxonii, 1672, t. I, p. 151-283 ; Beveridge y a ajouté quelques notes : *ibid.*, t. II, part. 2, p. 126 sq. Nous remarquerons encore que quelques *codices*, par exemple celui dont s'est servi Baronius, contiennent 103 canons, au lieu de 102 ; cela vient de ce qu'un canon a été divisé en deux.

1. Mansi, *op. cit.*, col. 930 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1651 sq. Cf. *supra*, § 99 *initio*.

2. Le commencement de ce canon indique déjà peu d'entente avec Rome, car Rome n'admettait que les cinquante premiers canons apostoliques.

Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée, les IIe, IIIe et IVe conciles généraux, Sardique, Carthage, Constantinople sous Nectaire [1] (en 394), Alexandrie sous Théophile. On maintient de même les canons de Denys le Grand d'Alexandrie, de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire le Thaumaturge de Néocésarée, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse et de Grégoire de Nazianze, d'Amphiloque d'Iconium, de Timothée d'Alexandrie, de Cyrille d'Alexandrie et de Gennade de Constantinople, enfin le canon de Cyprien et de son concile qui n'avait de valeur qu'en Afrique [2].

3. Au sujet de la chasteté et de la continence des clercs, les Romains ont publié une loi plus sévère, ceux de Constantinople une loi plus douce. L'une et l'autre doivent se combiner ainsi : *a*) Tous les clercs mariés en secondes noces qui ne s'étaient pas amendés à la date du 15 janvier de l'*indict. IV* écoulée, c'est-à-dire de l'année 6109 (nous avons vu plus haut qu'il fallait lire 6199), doivent être déposés, suivant la prescription des canons. *b*) Ceux qui, avant la publication du présent décret, ont rompu ces liaisons défendues, ont fait pénitence et appris à pratiquer la chasteté, et ceux dont les femmes épousées en secondes noces, sont mortes, doivent, s'ils sont prêtres ou diacres, être éloignés du saint ministère ; mais s'ils ont déjà fait pénitence pendant quelque temps, ils garderont dans l'église la place qui convient à leur dignité, et devront se contenter de cet honneur qui leur est laissé. *c*) Les prêtres, diacres et sous-diacres qui ne se sont mariés qu'une fois, mais qui ont épousé une veuve, ou qui se sont ma-
[332] riés après leur ordination, devront faire pénitence pendant quelque temps ; ils seront ensuite réintégrés dans leurs charges, mais ne pourront en occuper de supérieures. Leur mariage condam-

1, Voy. l'*Hist. des conciles*, t. II, § 111.

2. Le synode n'ayant pas spécifié ce canon d'une manière plus précise, on se demande de quelle ordonnance d'un synode africain tenu sous Cyprien il veut parler. On suppose que les Grecs, par esprit d'opposition contre Rome, avaient en vue cette phrase prononcée par saint Cyprien, au commencement du IIIe synode de Carthage de l'année 256 : « Nul ne doit se poser comme l'*episcopus episcoporum.* » Cf. *Hist. des conc.*, t. I, § 6. Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 16, Assemani, *Biblioth. juris orient.*, t. I, col. 414, et d'autres historiens supposent que, par haine contre Rome, les Grecs avaient admis le canon sur la non-validité du baptême conféré par les hérétiques ; mais dans ce cas les Pères du concile Quinisexte se seraient mis en contradiction avec eux-mêmes, en publiant ensuite leur 95e canon.

nable devra cesser [1]. Toutefois la présente prescription ne s'applique qu'à ceux qui avaient commis la faute avant le 15 janvier susdit. *d*) A l'avenir nul ne peut, suivant les anciens canons, devenir évêque, ou clerc, si après son baptême il a été marié deux fois, s'il a épousé une concubine, ou une veuve, ou une femme abandonnée par son mari, ou une femme de mauvaise vie, ou une esclave, ou une comédienne (Caus. XXVII, q. I, c. 6).

4. Tout clerc qui aura commerce avec une personne consacrée à Dieu sera déposé ; un laïque coupable de cette faute, sera excommunié.

5. Un clerc ne pourra avoir chez lui que les femmes qui, d'après les anciens canons, peuvent y demeurer [2]. Les eunuques sont aussi tenus à cette règle.

6. Nous renouvelons, parce qu'il arrive souvent qu'elle n'est pas observée, l'ordonnance des *Canons apostoliques* [3], portant que seuls les lecteurs et les chantres, et non pas les sous-diacres, peuvent se marier (dist. XXXII, c. 7).

7. Un diacre ne doit jamais, quelque fonction qu'il remplisse, siéger avant les prêtres ; on excepte le cas où il remplit des fonctions ailleurs (par exemple aux synodes), et quand il est représentant de son patriarche ou du métropolitain ; il prend alors le rang de celui qu'il représente [4] (dist. XCIII, c. 26).

8. On doit tenir, au moins tous les ans, dans chaque province, un synode entre la Pâque et le mois d'octobre.

9. Aucun clerc ne doit tenir d'hôtellerie (dist. XLIV, c. 3).

10. Aucun évêque, prêtre ou diacre ne peut, sous peine d'être déposé, accepter un intérêt pour de l'argent prêté.

11. Aucun chrétien, clerc ou laïque, ne doit manger le pain azyme des juifs, aller habituellement avec eux, accepter d'eux une médecine, se baigner avec eux. Le clerc qui agira ainsi sera déposé, et le laïque sera excommunié (Caus. XXVIII, q. I, c. 13).

1. Assemani, *Biblioth. juris orient.*, t. I, col. 492-494) suppose que l'ordonnance de casser le mariage ne s'applique qu'à ceux qui s'étaient mariés après l'ordination, mais non pas à ceux qui, avant leur ordination, avaient épousé une veuve, ou s'étaient mariés en secondes noces. Les commentateurs grecs croient, au contraire, que, même dans ces derniers cas, le mariage doit être rompu.

2. Voir *Conc. Nicæn.*, can. 3.

3. Can. 27.

4. *Conc. Nicæn.*, can. 18.

12. En Afrique, en Libye et ailleurs, il arrive que des évêques continuent, après leur ordination, à vivre avec leurs femmes ; c'est une cause de scandale ; ils devront s'en abstenir désormais sous peine de déposition.

13. Dans l'Église romaine, ceux qui veulent recevoir le diaconat ou la prêtrise, promettent de n'avoir plus commerce avec leurs femmes. Quant à nous, observateurs des *Canons apostoliques* (c. 6),
[333] nous permettons la continuation de la vie conjugale. Quiconque veut dissoudre de pareilles unions sera déposé, et le clerc qui, sous prétexte de religion, abandonne sa femme, sera excommunié. Toutefois les sous-diacres, les diacres et les prêtres doivent s'abstenir d'avoir commerce avec leurs femmes dans le temps où ils exercent leurs saintes fonctions, car le concile de Carthage a ordonné que quiconque servait dans le sanctuaire, devait être pur [1] (dist. XXXI, c. 13).

14. Nul ne doit, conformément aux anciennes règles, être ordonné prêtre, s'il n'a trente ans, ou diacre, s'il n'a vingt-cinq ans. Une diaconesse doit être âgée d'au moins quarante ans [2].

15. Un sous-diacre doit être âgé de vingt-huit ans. Quiconque a été ordonné avant l'âge à un degré quelconque sera déposé [3] (dist. LXXVII, c. 4).

16. Le concile de Néocésarée a prescrit (c. 15) de n'établir que sept diacres, dans chaque ville, quelque grande qu'elle fût, parce que les Actes des apôtres ne comptent que sept diacres. Il ne faut pas oublier que, dans les Actes des apôtres, ces sept diacres ne sont pas employés pour les mystères, mais n'ont que l'administration et le soin des pauvres [4].

17. Aucun clerc ne doit, sans une permission écrite de son évêque, passer d'une église dans une autre, et cela sous peine de dépo-

1. Les synodes de Carthage de l'année 390, canon 2, et de l'année 401, canon 4 (§ 106 et § 113), prescrivaient aux prêtres non pas seulement une continence temporaire, mais une continence perpétuelle. Il est facile de constater l'inconséquence dans laquelle sont tombés les Grecs ; ils ordonnent que si un homme marié devient prêtre il doit garder sa femme ; au contraire, s'il devient évêque, sa femme doit se retirer dans un couvent ; cf. *infra*, can. 48. Voir comment Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 18-27, attaque ce canon. Assemani traite en détail de ce canon et du mariage des clercs grecs, *op. cit.*, t. v, col. 133 sq., et t. I, col. 418 sq.

2. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 109 sq.

3. Sur le diaconat chez les Grecs, voy. Assemani, *op cit.*, t. v, col. 122 sq.

4. Baronius a montré (ad ann. 692, 28) que cette opinion du concile Quinisexte est erronée. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 147 sq.

sition pour lui et pour l'évêque qui le reçoit (Caus. XXI, q. II, c. 1).

18. Les clercs qui ont émigré à cause des invasions des barbares, doivent, la tranquillité une fois rétablie, revenir chez eux. [334]

19. Les pasteurs des églises doivent enseigner le peuple tous les jours, mais surtout le dimanche ; ils doivent aussi expliquer l'Écriture d'après les commentaires des Pères.

20. L'évêque ne doit pas enseigner dans une ville étrangère.

21. Ceux qui, pour quelque faute, doivent être réduits à la communion laïque, et qui confessent spontanément leurs péchés, peuvent continuer à porter les cheveux comme les portent les clercs ; s'ils n'agissent pas de cette manière, ils devront porter les cheveux comme les laïques.

22. Quiconque a été ordonné pour de l'argent, doit être déposé, ainsi que celui qui a fait l'ordination.

23. Aucun clerc ne doit demander de l'argent pour l'administration de la sainte communion (τῆς ἀχράντου κοινωνίας) sous peine d'être déposé comme un imitateur de Simon le Magicien [1] (Caus. I, q. I, c. 100).

24. Aucun clerc ou moine ne doit assister à des courses ou à des spectacles ; s'il est à une noce, il doit s'éloigner lorsque les jeux commencent.

25. Renouvellement du 17e canon de Chalcédoine.

26. Un prêtre qui, par ignorance, aurait contracté un mariage défendu, gardera sa place d'honneur, mais ne pourra plus, d'aucune manière, exercer de fonctions ecclésiastiques. L'union prohibée sera naturellement rompue (dist. XXVIII, c. 16).

27. Sous peine d'excommunication pendant une semaine, le clerc devra porter l'habit ecclésiastique, soit chez lui, soit en voyage (Caus. XXI, q. IV, c. 2).

28. Dans quelques églises, la coutume s'est établie que des fidèles apportent sur l'autel des raisins, et les prêtres les réunissent à l'offrande non sanglante et les distribuent aux fidèles avec cette offrande. On ne doit plus agir ainsi ; les raisins doivent être bénis et distribués à part (dist. II, c. 6, *De cons.*).

29. La pratique africaine de ne recevoir, le jeudi saint, la sainte eucharistie qu'après un repas, est désapprouvée. Agir ainsi, c'est ternir tout le temps du carême [2].

1. Par ces mots κοινωνία ἀχράντος, les anciens commentateurs grecs Balsamon et Zonaras entendaient la sainte communion. Cf. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 182.

2. Can. 28 d'Hippone, § 105.

30. Lorsque des prêtres habitant les pays des barbares croient devoir aller à l'encontre du canon apostolique (n. 6), qui défend de renvoyer sa femme sous prétexte de religion, et se séparent en
[335] effet de leurs femmes, avec l'assentiment de celles-ci, nous le leur permettons, mais à eux seuls, et à cause des anxiétés qui les tourmentent et de leurs habitudes étrangères [1]; mais dans ce cas ils ne doivent pas habiter avec leurs femmes.

31. Dans les oratoires privés, on ne doit célébrer l'office divin ou baptiser qu'avec l'assentiment de l'évêque (dist. I, c. 34, *De cons.*).

32. La coutume des Arméniens de n'employer pour le saint sacrifice que du vin sans eau est prohibée, sous peine de déposition [2] (dist. I, c. 47, *De cons.*).

33. Il en sera de même pour cette autre coutume des Arméniens de n'ordonner clercs que les descendants des familles de prêtres, et d'instituer chantres et lecteurs des personnes non encore tonsurées [3].

34. Renouvellement du 18e canon de Chalcédoine.

35. Aucun métropolitain ne doit, à la mort d'un évêque de sa province, s'approprier quoi que ce soit de la fortune privée du défunt, ou des biens de l'église privée de pasteur ; mais un clerc de cette église doit avoir l'administration de tous les biens, jusqu'à l'élection du nouvel évêque [4] (Caus. XII, q. II, c. 48).

36. Renouvelant les ordonnances des IIe et IVe conciles œcuméniques, nous décidons que le siège de Constantinople jouira des mêmes privilèges (τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων) que celui de l'ancienne Rome ; qu'il sera estimé autant que celui-ci pour ce qui est des affaires de l'Église, et sera le second après lui. Vient ensuite le siège d'Alexandrie, celui d'Antioche, et enfin celui de Jérusalem [5] (dist. XXII, c. 6).

37. Il est arrivé que des évêques n'ont pu occuper les sièges pour lesquels ils avaient été ordonnés, à cause des invasions des barbares (surtout des mahométans). Cette impossibilité ne doit pas leur faire tort [6]. Mais leur rang, ainsi que le droit de faire des ordinations, doivent leur être conservés [7].

1. Tout cela est évidemment dirigé contre la pratique occidentale sur le célibat.
2. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 201 sq.
3. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 287.
4. Voir *Conc. Chalced.*, can. 22.
5. Assemani, *op. cit.*, t. I, col. 426 sq.
6. *Conc. Antioch. in encæniis,* can. 18 ; can. apostol. 37., cf. § 56.
7. Nous assistons avec ce canon à un des premiers essais du titre épiscopal *in partibus infidelium.*

38. Lorsqu'une ville change de situation hiérarchique, par suite d'un ordre impérial, sa position ecclésiastique se modifie, ainsi que l'ont prescrit les anciens canons, selon que se modifie sa position civile [1].

39. Les invasions des barbares ont forcé l'archevêque de Chypre [336] à se réfugier à Néojustinianopolis, dans l'Hellespont ; il y doit jouir des droits que le concile d'Éphèse a reconnus à son siège [2]. Il doit avoir le droit de Constantinople (τὸ δίκαιον τῆς Κωνσταντινουπόλεως), c'est-à-dire celui de présider tous les évêques de l'Hellespont, et de la province de Cyzique, et d'être sacré par ses propres évêques [3].

40. Quiconque veut embrasser la vie monastique, doit avoir au moins dix ans.

41. Quiconque veut habiter un ermitage particulier, doit auparavant avoir vécu trois ans dans un monastère. Si, après cela, il s'est retiré dans un ermitage, il ne doit plus le quitter.

42. Il arrive que des ermites vêtus de noir, et portant de longs cheveux, se rendent dans les villes, et vont avec les gens du monde ; à l'avenir, ceux qui agissent ainsi auront les cheveux coupés, et on les fera entrer de force dans un monastère, après les avoir revêtus de l'habit religieux. S'ils s'y refusent, ils seront chassés des villes [4].

43. Tout homme peut devenir moine, quelque vie qu'il ait menée auparavant.

44. Un moine qui tombe dans la luxure, ou qui prend femme, sera puni comme débauché.

45. Il arrive que des femmes qui veulent entrer au monastère sont conduites à l'autel parées d'or et de pierres précieuses, et là échangent toute cette pompe pour l'habit noir. A l'avenir, on ne

1. *Conc. Chalced.*, can. 17, cf. § 200.

2. Cf. § 111.

3. Jusqu'alors l'évêque de Cyzique avait été métropolitain de la province de l'Hellespont ; désormais il devait être soumis à l'évêque de Néojustinianopolis. Mais que faut-il entendre par le τὸ δίκαιον τῆς Κωνσταντινόυπόλεως ? Le concile n'a certainement pas voulu placer l'évêque de Néojustinianopolis sur le même pied que l'évêque de Constantinople. Le synode a peut-être voulu dire simplement ceci : Le droit que l'évêque de Constantinople a exercé jusqu'ici en qualité de métropolitain supérieur, sur la province de l'Hellespont, est maintenant acquis à l'évêque de Néojustinianopolis. Ou bien il faut peut-être lire : Κωνσταντινέων πόλεως au de lieu Κωνσταντινουπόλεως, ainsi que le porte le manuscrit de Amerbachii, et dans ce cas la traduction serait : Les droits qu'avait Constantia (métropole de Chypre) seront à l'avenir ceux de Néojustinianopolis.

4. Voy. le commentaire d'Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 153 sq.

devra plus agir ainsi afin que les femmes ne semblent pas ne quitter qu'à regret les frivolités du monde.

46. Les nonnes ne doivent pas sortir du monastère sans la permission et la bénédiction de la supérieure, et elles doivent être, dans ce cas, accompagnées de religieuses anciennes. Elles ne doivent
[337] jamais passer la nuit hors du monastère. De même, les moines ne doivent jamais sortir sans avoir reçu la bénédiction de leur supérieur.

47. Aucune femme ne doit coucher dans un monastère d'hommes et réciproquement, sous peine d'excommunication.

48. La femme de celui qui devient évêque doit se retirer dans un monastère assez éloigné. Toutefois l'évêque devra prendre soin d'elle. Si elle en est digne, elle pourra être nommée diaconesse.

49. Les monastères consacrés avec l'assentiment de l'évêque, ne doivent plus être des demeures mondaines ; on ne doit plus donner aux gens du monde ce qui a appartenu au monastère.

50. Le jeu de dés est interdit aux clercs et aux laïques, pour les premiers sous peine de déposition, et d'excommunication pour les autres.

51. Le saint et œcuménique concile condamne les mimes et leurs pièces théâtrales ; de même leurs tréteaux pour les chasses [1] et les danses théâtrales. Quiconque s'adonne à ces choses sera, s'il est clerc, déposé ; s'il est laïque, excommunié [2].

52. Tous les jours du carême, à l'exception du samedi, du dimanche et de l'Annonciation de Marie, il y aura la liturgie des présanctifiés.

53. Le parrain ne peut épouser la mère de l'enfant, car la parenté spirituelle doit être placée au-dessus de la parenté naturelle [3].

54. Les mariages incestueux sont prohibés, sous peine d'une excommunication de sept ans, et un pareil mariage sera cassé [4].

55. On jeûne à Rome tous les samedis du carême. Cette coutume

1. Les anciens commentateurs grecs Balsamon et Zonaras pensent que ces tréteaux sont dressés de manière à montrer au peuple des combats de bêtes féroces. Cf. Beveridge, *op. cit.*, p. 218.

2. Le canon 24, qui traite de la même matière, porte cependant des peines moins sévères ; mais dans ce canon 24 il s'agissait probablement de ceux qui n'étaient que spectateurs, tandis qu'ici il s'agit des comédiens, des danseurs et de ceux qui luttent avec des bêtes féroces.

3. Voyez le comment. d'Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 165 sq.

4. Voy. le commentaire détaillé de ce canon par Assemani, *op. cit.*, t, v, col. 172 sq.

est opposée au 66e canon apostolique, et ne doit plus être observée. Le clerc qui s'y conforme sera déposé, et le laïque, excommunié.

56. En Arménie, et ailleurs, on mange les dimanches du carême des œufs et du fromage. Ces mets, provenant aussi des animaux, sont prohibés sous peine de déposition pour les clercs, et d'excommunication pour les laïques [1]. Dans toute l'Église il ne doit y avoir qu'une seule manière de pratiquer le jeûne. [338]

57. On ne doit offrir à l'autel ni miel ni lait [2].

58. Lorsqu'un évêque, un prêtre ou un diacre est présent, aucun laïque ne doit se donner à lui-même les saints mystères sous peine d'excommunication pendant une semaine.

59. On ne doit pas baptiser dans les oratoires privés.

60. Ceux qui feignent la possession doivent être soumis à toutes les peines, mortifications, etc., infligées à ceux qui sont réellement possédés, afin de pouvoir les guérir.

61. Quiconque interroge des sorciers et devins, ou les prétendus *hékatontarques* [3], pour connaître l'avenir, subira une pénitence de six ans, ainsi que l'ont réglé nos Pères [4]. Il en sera de même pour ceux qui montrent des ours et autres bêtes pour tromper les simples [5], qui expliquent les sorts, présagent les naissances, interrogent les nuages, font des sortilèges, vendent des amulettes, etc.

62. On prohibe tous les derniers vestiges des superstitions païennes, les fêtes des calendes, les *bota* (fêtes en l'honneur de Pan), les *brumalia* (en l'honneur de Bacchus), les réunions au 1er mars, les danses publiques des femmes, les déguisements des hommes en femmes et réciproquement ; de même les déguisements à l'aide de masques comiques, satyriques ou tragiques, l'invocation de Bacchus lorsque l'on presse le raisin [6].

63. On doit brûler les histoires apocryphes de martyrs, imagi-

1. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. I, col. 431 ; t. V, col. 242 sq.

2. Can. apost. 3e.

3. D'après Balsamon ; cf. Beveridge, *loc. cit.*, p. 228, c'étaient des personnes âgées ayant une réputation de science.

4. *Conc. Ancyr.*, can. 24.

5. Ils vendaient les poils des animaux comme médecine ou comme amulette. Voy. Zonaras et Balsamon dans Beveridge, *op. cit.*, p. 228.

6. Pour les détails sur ces diverses superstitions, voyez Balsamon et Zonaras, *op. cit.*, p. 230 sq.

nées pour leur faire injure et pousser le peuple à l'incrédulité.

64. Aucun laïque ne doit, sous peine d'excommunication pendant quarante jours, se donner comme orateur ou comme docteur des choses de la religion.

65. Il est défendu, lors des nouvelles lunes, d'allumer des feux devant les maisons ou devant les ateliers, pour danser ensuite autour de ces feux (c'était ce qu'avait fait l'impie Manassès, *IV Reg.*, xxi).

[339] 66. Toute la semaine qui suit Pâque, jusqu'au dimanche suivant, doit être une fête ecclésiastique. Toutes les courses de chevaux et les spectacles sont prohibés pendant cette semaine.

67. La sainte Écriture avait déjà défendu de manger le sang des animaux ; par conséquent le clerc qui se nourrira du sang des animaux sera déposé, le laïque sera excommunié [1].

68. Nul ne doit détruire un livre de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou des saints Pères, le déchirer, le donner à d'autres, par exemple aux marchands de parfums qui le détruiront ou le vendront ; le coupable sera excommunié pendant un an, sauf si le livre avait été rendu illisible par les vers. La même peine est réservée à celui qui achète un de ces livres pour le détruire.

69. Aucun laïque ne doit entrer dans la partie (de l'église) où se trouve l'autel ; toutefois, d'après une très ancienne tradition, on fait une exception en faveur de l'empereur, lorsqu'il vient présenter une offrande [2].

1. Dans leur pédantisme, les Grecs du concile Quinisexte voulaient rendre éternelle une prescription portée pour un temps par les Apôtres, et utile pour réunir les anciens juifs et les païens qui avaient embrassé le christianisme. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 30.

2. Pour l'offrande, les laïques en général, et non pas seulement l'empereur, doivent franchir les balustrades qui entourent l'autel, et entrer, par conséquent, dans l'intérieur du sanctuaire. L'offrande une fois faite, ils doivent immédiatement sortir du sanctuaire, et n'y pas rester pendant la messe. Toutefois la flatterie byzantine avait dérogé à cette règle, en plaçant à Constantinople le siège ordinaire de l'empereur dans le *presbyterium*. Aussi, lorsque Théodose le Grand vint à Milan, il voulut rester dans le *presbyterium*, après avoir remis son offrande. Saint Ambroise ayant remarqué cette intention de l'empereur, demanda au souverain ce qui lui manquait, puis lui fit observer qu'il y avait une différence entre les clercs et les laïques. Théodoret, *Hist. ecclés.*, v, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1235 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, VII, 25, *P. G.*, t. LXVII col. 1493. Voyez les notes de Lupus sur ce passage, et Baronius. *Annales*, ad

70. Les femmes ne doivent pas parler pendant le service divin.

71. Ceux qui ont été instruits dans les lois civiles (les jeunes juristes) ne doivent pas se conformer à des usages païens, comme de paraître au théâtre, de se vêtir d'habits étrangers, etc., et cela sous peine d'excommunication [1].

72. Les mariages entre orthodoxes et hérétiques sont prohibés sous peine d'excommunication, et doivent être cassés. Il en sera autrement si les deux conjoints étaient autrefois incroyants (c'est-à-dire hérétiques), et si l'un des deux est devenu orthodoxe [2]. [340]

73. Le respect que nous devons à la sainte croix exige qu'on ne représente jamais sur le pavé l'image de la croix, de peur que cette image ne soit foulée aux pieds.

74. Les agapes dans l'intérieur des églises sont prohibées.

75. On doit chanter les psaumes d'une manière régulière et sans crier.

76. Dans les environs des églises, il ne doit y avoir ni cabaret, ni taverne, ni magasin d'aucune sorte.

77. Nul, pas plus un laïque qu'un clerc, ne doit se baigner avec une femme [3].

78. Les catéchumènes des classes supérieures doivent apprendre le symbole, et le réciter le jeudi saint devant l'évêque ou les prêtres [4].

79. La coutume s'est établie en quelques endroits de se faire des présents ou de s'offrir des mets le jour de la naissance du Christ, en l'honneur de la sainte Vierge (τὰ λοχεῖα) [5] ; nous prohibons cette coutume, parce que l'enfantement de la Vierge a été miraculeux et différent des couches ordinaires.

ann. 692, n. 317. Donc, en parlant « d'une très ancienne tradition, » le synode Quinisexte est dans l'erreur. [Voir *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. II, au mot *Cancel.* (H. L.)]

1. I Cor., XIV, 34. Zonaras et Balsamon n'ont pas pu expliquer d'une manière satisfaisante ce qu'il faut entendre par les κυλίστραι, qui sont ici défendues. Cf. Beveridge, *op. cit.*, p. 240 sq.

2. I Cor. VII, 12 sq. Le concile assimile à tort le mariage avec un hérétique et le mariage avec un païen. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. I, col. 434 sq.

3. Cf. *Conc. Laod.*, can. 30e.

4. Cf. *Conc. Laod.*, can. 46e.

5. Par τὰ λοχεῖα quelques-uns entendent ce qu'on appelle en latin les *secundinæ*. Voyez le commentaire détaillé de ce canon par Assemani, *op. cit.*, t. V, col. 193 sq.

80. Lorsqu'un clerc ou un laïque reste trois dimanches consécutifs sans aller à l'église, sans empêchement, ou sans être en voyage, le clerc sera déposé, et le laïque excommunié[1].

81. On ne doit pas ajouter au Trisagion ces mots : « Qui a été crucifié pour nous [2]. »

82. A l'avenir, au lieu de représenter le Christ sous la figure d'un agneau, on lui donnera dans les images la figure humaine
[341] (ἀναστηλοῦσθαι) [3].

83. On ne doit pas donner l'Eucharistie à un mort[4].

84. Lorsqu'on n'est pas certain qu'un enfant ait été baptisé, on doit lui administrer le baptême.

85. L'affranchissement d'un esclave doit avoir lieu par-devant trois témoins.

86. Quiconque tient une maison de prostitution, sera, s'il est clerc, déposé et excommunié, et s'il est laïque, excommunié.

87. Quiconque abandonne sa femme, et en épouse une autre, doit être relégué pendant un an, dans le dernier degré de pénitence, deux ans dans le second, trois ans dans le troisième, et un an dans le quatrième.

88. On ne doit pas faire entrer de bétail dans l'église, si ce n'est dans le cas de nécessité extrême, lorsque, par exemple, un étranger se trouve sans abri, de telle sorte que son bétail est exposé à se perdre.

89. Le jeûne de la semaine sainte doit durer jusqu'à minuit du grand sabbat.

90. Du samedi soir au dimanche soir, nul ne doit plier le genou ; on ne doit plier de nouveau le genou que lors des complies du dimanche.

91. Quiconque donne ou prend des remèdes pour procurer un avortement, doit être puni comme un meurtrier [5].

92. Quiconque enlève une femme pour l'épouser, ou participe à ce rapt, devra, s'il est clerc, être déposé, s'il est laïque, être excommunié [6].

1. Cf. *Conc. Sardic.*, can. 11[e].
2. Cf. § 208, 213 ; Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 348 sq.
3. Ce mot ἀναστηλοῦσθαι signifie *être érigé* et indique par conséquent qu'il s'agit ici des images de la croix. Du reste, l'usage des crucifix ne date pas de ce concile ; il est plus ancien. [Cf. *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 896, fig. 210. (H. L.)]
4. Cf. *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 1757 sq. (H. L.)
5. *Conc. Ancyr.*, can. 21.
6. *Conc. Chalced.*, can. 27.

93. Lorsqu'une femme se remarie avant d'avoir reçu la nouvelle positive de la mort de son mari disparu, ou en voyage, ou à la guerre, ce second mariage est nul. Toutefois sa démarche est excusable, puisqu'il y a une grande probabilité que le mari soit mort. Si un homme abandonné par sa femme en épouse une autre (sans toutefois que celle-ci ait connaissance du premier mariage), la seconde femme doit, au retour de la première, se retirer, et elle est coupable de fornication, mais elle l'est devenue à son insu. Elle peut [342] donc se marier de nouveau, mais il vaut mieux qu'elle ne le fasse pas. Si, après une longue absence, un soldat rentre chez lui et trouve sa femme mariée avec un autre, il peut, s'il le veut, reprendre sa femme et lui pardonner, de même qu'il peut pardonner à celui qui l'a épousée.

94. Quiconque prête un serment païen sera excommunié.

95. Pour ce qui est du baptême des hérétiques qui reviennent à l'Église, le concile Quinisexte renouvelle le 7e canon du IIe concile œcuménique, mais il y fait une addition, dont il nous reste un double texte. Le texte ordinaire, tel qu'il se trouve dans la collection des conciles, donne le sens suivant : « Les manichéens, les valentiniens, les marcionites et autres semblables hérétiques, doivent (sans être baptisés de nouveau) présenter une profession de foi écrite avec les anathèmes contre l'hérésie et notamment contre Nestorius et Eutychès, Dioscore, Sévère, etc., après quoi ils recevront la sainte communion. » Ce texte est évidemment apocryphe : car, *a*) d'après un principe bien connu de l'Église des premiers temps, le baptême des gnostiques était sans valeur ; aussi un gnostique qui rentrait dans l'Église était-il baptisé de nouveau ; *b*) en outre, à quoi aurait pu servir de faire anathématiser Nestorius et Eutychès, etc., par un gnostique ? — Aussi vaut-il mieux accepter le texte reproduit par Beveridge, d'après Balsamon ; on a alors le sens suivant : « De même les manichéens, les valentiniens, les marcionites et autres hérétiques semblables doivent être baptisés de nouveau. Les nestoriens, au contraire, ne doivent donner qu'un écrit, et anathématiser Nestorius, Eutychès, etc. » Cette explication offre l'inconvénient de faire demander aux nestoriens d'anathématiser Eutychès, ce qui ne pouvait évidemment que leur être agréable. Aussi le texte présenterait, croyons-nous, un sens bien plus acceptable, si on tenait compte d'une lacune qui doit s'y trouver, c'est-à-dire si, après ces mots : καὶ τοὺς ἐκ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων, on introduisait ce membre de phrase : « Les nouveaux hérétiques

doivent présenter des documents écrits, et anathématiser Nestorius, Eutychès, etc. »

96. Quiconque frise ou arrange ses cheveux d'une manière affectée, et pour séduire le prochain, sera excommunié.

97. Ceux qui ont commerce avec leurs femmes dans les lieux saints, ou qui profanent ces lieux de quelque autre manière, seront déposés, s'ils sont clercs, et s'ils sont laïques, excommuniés.

98. Quiconque épouse la fiancée d'un autre, du vivant de celui-ci, doit être traité comme adultère.

99. En Arménie certains font bouillir des viandes à l'intérieur (des églises), et près de l'autel, et puis en donnent,
[343] par une coutume toute judaïque, des morceaux aux prêtres. Les prêtres ne doivent pas recevoir de pareils présents, et en dehors de l'église, ils doivent se contenter de ce qui leur est volontairement offert [1].

100. Les images inconvenantes sont prohibées. Quiconque en composera sera déposé.

101. Celui qui veut recevoir la sainte communion doit se présenter en plaçant ses mains en forme de croix. Quelques-uns apportent des vases d'or, etc., pour recevoir l'Eucharistie (le pain consacré), au lieu de la recevoir dans la main, comme si une matière inerte valait mieux que l'image de Dieu (c'est-à-dire que le corps humain) ; à l'avenir, on n'agira plus ainsi.

102. Ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier, doivent chercher à guérir les pécheurs, en employant la prudence et en étudiant leurs caractères.

Ces canons furent d'abord signés par l'empereur, qui apposa une signature de vermillon ; la seconde place fut réservée au pape et laissée vide. Puis vinrent les signatures de Paul de Constantinople, de Pierre d'Alexandrie, d'Anastase de Jérusalem, de Georges d'Antioche (qui signa ici, contrairement à l'ordre habituel, après le patriarche de Jérusalem), ensuite de deux cent onze évêques ou représentants d'évêques absents, tous grecs, orientaux ou armé-

1. Cf. Assemani, *loc. cit.*, col. 294 sq. Cf. Fr. Conybeare, *Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes*, dans la *Revue de l'hist. des religions*, t. XLIV, juillet-août 1901, p. 108-114 ; le même, dans *The american journal of Theology*, 1903, t. VII, n. 3 ; D. Girard, *Les « Madag » ou sacrifices arméniens*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, n. 3, p. 410-422 ; ces travaux sont résumés dans la *Revue d'hist. et de littérat. religieuse*, 1903, t. VIII, p. 592-594. (H. L.)

niens [1]. D'après une phrase du *Liber pontificalis*, seul de tous les patriarches orientaux celui de Constantinople aurait signé les actes du concile [2] ; mais le *Liber pontificalis* dit dans sa biographie du pape Sergius [3] : « Les décisions de ce concile ont été signées par trois patriarches, ceux d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople, et par les autres évêques *qui eo tempore illic convenerant.* » Chrétien Lupus, n'ayant pris garde qu'au premier des deux passages, a pensé que les noms des autres patriarches avaient été frauduleusement intercalés. Assemani partage cet avis [4], et cherche à prouver par des documents grecs qu'à l'époque du concile Quinisexte, les sièges patriarcaux d'Alexandrie [344] et de Jérusalem n'étaient pas occupés, à cause des invasions des Sarrasins. Par contre, il désapprouve, après Pagi [5], l'opinion de Baronius, lequel prétendait que Callinique occupait le siège de Constantinople à l'époque du concile Quinisexte. La vérité est que Callinique n'est monté sur le siège de Constantinople qu'en 693, après la mort de Paul.

On avait laissé des blancs non seulement pour la signature du pape, mais encore pour celles des évêques de Thessalonique, de Sardaigne, de Ravenne et de Corinthe. Basile, archevêque de Gortyne, en Crète, apposa sa signature en y ajoutant ces mots : τὸν τόπον ἐπέχων πάσης τῆς συνόδου τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας Ῥώμης. Il avait signé de la même manière au VI[e] concile général ; nous avons remarqué alors que l'île de Crète, et Basile par conséquent, appartenait au patriarcat romain, et cet évêque paraît même avoir reçu une sorte de délégation du concile romain de l'année 680. Nous ne savons si cette délégation donnée pour le VI[e] concile œcuménique durait encore, ou si c'était simplement l'évêque qui la prolongeait à

1. Le *Libellus synodicus* parle de 240 évêques, dans Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 1018. Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 73 remarque avec raison que, par suite d'une faute d'impression, on trouve dans les signatures du concile celles de deux archevêques de Césarée, c'est-à-dire de Syriacus et d'Étienne, tandis que ce dernier était archevêque d'Éphèse, ainsi que le prouve cette addition τῆς Ἀσιανῶν ἐπαρχίας. Mais Assemani s'est laissé induire en erreur par une faute d'impression de l'édition dont il se servait, lorsqu'il croit trouver dans les signatures du concile celles de deux évêques d'Ancyre.

2. Voir plus bas § 328.

3. Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 3.

4. *Op. cit.*, t. v, col. 30, 69.

5. Pagi, *Critica*, ad ann. 692, n. 8.

plaisir. Balsamon s'est singulièrement trompé [1], lorsqu'il suppose que, sans compter Basile de Gortyne, les autres légats du pape, les évêques de Thessalonique, de Corinthe, de Ravenne et de Sardaigne, avaient assisté au concile Quinisexte et en avaient signé les décrets. Il a cru que les places laissées vides, et désignées par ces mots τόπος τοῦ Θεσσαλονίκης, etc., avaient été réellement remplies.

Il est vrai que la *Vita Sergii papæ* du *Liber pontificalis* [2] rapporte que les légats du pape Sergius, ayant été trompés par l'empereur, apposèrent leurs signatures : *legati decepti subscripserunt.* Mais par ces légats du pape Sergius il faut entendre simplement les apocrisiaires pontificaux, en résidence à Constantinople, et non des *legati a latere* qui auraient été envoyés expressément pour assister au concile [3]. On comprend que les apocrisiaires, n'ayant pas de pouvoirs particuliers pour assister en personne au concile, n'y aient pas paru. Quant à ce fait, qu'ils aient été dupes de l'empereur et aient signé les actes, voici mon sentiment : Le pape Nicolas Ier écrit dans sa huitième lettre à Michel III, empereur de Constantinople, que « les prédécesseurs de l'empereur étaient depuis longtemps atteints du poison de diverses hérésies, et qu'ils avaient ou persécuté ou rendu participants de leurs erreurs, ainsi que cela avait eu lieu sous le pape Conon, ceux qui avaient voulu les sauver [4]. » Il y a évidemment dans ces paroles une allusion à cette circonstance
[345] que l'empereur Justinien II avait gagné à ses erreurs les apocrisiaires du pape Conon. Or, comme le pontificat de Conon (687), qui a été très court, ne renferme aucun incident de ce genre, et comme Sergius a succédé à Conon, il se peut que, par suite d'un *lapsus memoriæ*, on ait placé à l'époque de Conon ce qui était arrivé sous Sergius ; la confusion était excusable, car c'était le pape Conon qui avait envoyé à Constantinople ces apocrisiaires. Si l'on objecte qu'en signant les actes du concile Quinisexte les légats de Sergius n'avaient souscrit à aucune hérésie, tandis que le pape Nicolas Ier parle d'erreurs, nous répondrons : *a*) que l'empereur Justinien II est aussi désigné comme orthodoxe par les anciens, par exemple, par le *Liber pontificalis,* par conséquent ; dans la pensée de Nicolas Ier, le mot *error* ne saurait désigner une

1. Beveridge *op. cit.*, t. I, p. 154.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 3.
3. Pagi, *Critica*, ad ann. 692, n. 9-12 ; Assemani, *op. cit.*, t. V, col. 72.
4. Baronius, *Annales*, ad ann. 686, n. 4 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 686, n. 7.

hérésie, au sens ordinaire du mot ; *b*) du reste, quand même Nicolas Ier parlerait d'hérésie, son expression ne serait pas trop forte ; les canons *in Trullo* touchent de très près à l'hérésie (13, 30, 36, 55), car ils mettent Constantinople sur le même pied que Rome, ils nient par conséquent jusqu'à un certain point la primauté de ce dernier siège, et ils frappent d'anathème différents points de la discipline romaine.

328. Jugement porté par Rome sur les canons du concile Quinisexte.

L'empereur Justinien II envoya immédiatement à Rome les actes de ce concile et demanda au pape Sergius d'apposer sa signature à la place laissée vide. Mais Sergius s'y refusa, parce que *quædam capitula extra ritum ecclesiasticum fuerant in eo* (*concilio*) *annexa*. Il refusa même l'exemplaire à lui destiné, déclara les actes *invalidi* et affirma qu'il préférait la mort à tout acquiescement à l'erreur [1]. Pour l'y contraindre, l'empereur envoya à Rome le protospathaire (officier de la garde impériale) Zacharie avec mission d'amener, en cas de refus, le pape à Constantinople. Mais les armées de l'exarchat de Ravenne et du duché de la Pentapole prirent parti pour le pape ; des bandes de soldats se dirigèrent vers Rome, pour empêcher l'enlèvement du pape, et entourèrent le Latran. A cette nouvelle, le protospathaire réfugié chez le pape implora son secours; [346]
apprenant l'entrée des troupes dans Rome, il alla jusqu'à se cacher dans le lit du pape. Sergius apaisa les soldats, en se mêlant à eux, et en leur parlant avec bienveillance ; ceux-ci se retirèrent, et le protospathaire, couvert de honte, quitta la ville. Tel est le récit du *Liber pontificalis* avec lequel concordent Bède et Paul Diacre [2].

Justinien ne put venger cet affront mérité, car quelque temps après il fut déposé, on lui coupa le nez avant de l'exiler (d'où son surnom de Ῥινότμητος). Remonté sur le trône en 705 (Sergius était mort depuis 701), Justinien envoya deux métropolitains à Jean VII, second successeur de Sergius, lui demandant la réunion d'un concile de

1. Assemani, *op. cit.*, t. I, col. 413 sq., a réuni tout ce qui, dans les canons *in Trullo*, pouvait paraître scandaleux aux Latins.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 3 ; Baronius, *Annales*, ad. ann. 692, n. 34 sq.

l'Église apostolique (c'est-à-dire de l'Église romaine), et la condamnation ou la confirmation des canons *in Trullo*, selon qu'ils lui plairaient ou lui déplairaient.

Le pape, homme timoré, ne voulut rien décider, et renvoya l'exemplaire qu'on lui avait adressé [1]. Justinien renoua des négociations avec le pape Constantin qu'il manda à Nicomédie, certainement à cause des canons *in Trullo*. Dans la suite du pape se trouvait le diacre romain Grégoire II. Interrogé par l'empereur *de quibusdam capitulis* (les canons *in Trullo* qui avaient déplu à l'Église romaine), *optima responsione unamquamque solvit quæstionem*. Les honneurs et les grâces dont l'empereur combla le pape prouvent que celui-ci et Grégoire plaidèrent leur cause avec succès, et sans faire de concessions défendues [2]. Nous ne connaissons pas les détails de cette entrevue entre le pape et l'empereur ; mais on peut présumer que Constantin présenta dès cette époque le moyen terme que l'un de ses successeurs, Jean VIII (872-882), proposa en ces termes : « Il acceptait tous les canons qui n'étaient pas en opposition avec la foi orthodoxe, avec les bonnes mœurs et les décrets de Rome. » La préface placée par Anastase en tête de sa traduction
[347] des actes du VIIe concile œcuménique, prouve que le pape Jean VIII a bien réellement imaginé ce moyen terme ; voici comment Jean VIII s'exprime dans cette préface : *Unde apostolatu vestro decernente, non solum illos solos quinquaginta canones* (les 50 premiers canons apostoliques acceptés par Rome, tandis qu'elle rejetait les trente-cinq derniers) *Ecclesia recipit, sed et omnes eorum utpote Spiritus sancti tubarum* (c'est-à-dire les Apôtres), *quin et omnium omnino probabilium patrum et sanctorum conciliorum regulas et institutiones admittit ; illas dumtaxat, quæ nec rectæ fidei nec probis moribus obviant, sed nec Sedis Romanæ decretis ad modicum quid resultant, quin potius adversarios, id est hæreticos, potenter impugnant. Ergo regulas, quas Græci a sexta synodo perhibent editas* (c'est-à-dire les canons du concile *in Trullo* que les Grecs appelaient volontiers *canones sextæ synodi*), *ita in hac synodo principalis sedes admittit* [3],

1. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 163 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 39, 40.

2. C'est ce que nous apprenons par la *Vita Constantini*, dans Mansi, *op. cit.*, col. 179, et *Vita Gregorii II*, *ibid.*, col. 226.

3. Ces mots laissent voir que le pape Jean VIII a prononcé dans un synode sa décision sur les canons *in Trullo*. Lupus a pensé qu'elle avait été formulée dans le concile de Troyes en 878 ; le pape y avait en effet assisté. Pagi, *Critica*, ad ann. 692, n. 16.

ut nullatenus ex his illæ recipiantur, quæ prioribus canonibus vel decretis sanctorum sedis hujus pontificum, aut certe bonis moribus inveniuntur adversæ ; quamvis omnes hactenus ex toto maneant apud Latinos incognitæ, quia nec interpretatæ, sed nec in cæterarum patriarchalium sedium, licet græca utantur lingua, reperiantur archivis, nimirum quia nulla earum, cum ederentur aut promulgans aut consentiens aut saltem præsens inventa est [1].

Quatre-vingt-dix ans auparavant, le pape Hadrien Ier paraît avoir été moins prudent que le pape Jean VIII. Celui-ci, parlant des *regulæ* du concile *in Trullo* les désigne en disant : *quas Græci a sexta synodo perhibent editas*, mettant en relief les doutes, bien fondés du reste, que l'on avait sur la prétendue origine des canons du concile Quinisexte. Hadrien Ier, au contraire, ne fit pas ces prudentes restrictions, et dit dans sa lettre à Tarasius de Constantinople : *Omnes sanctas sex synodos suscipio cum omnibus regulis quæ jure ac divinitus ab ipsis promulgatæ sunt, inter quas continetur, in quibusdam venerabilium imaginum picturis, Agnus digito Præcursoris exaratus ostendi* (82e canon du concile *in Trullo*). Dans sa lettre aux évêques francs, pour la défense du VIIe concile œcuméniqne, il dit encore, c. xxxv : *Idcirco testimonium de sexta* [348] *synodo Patres in septima protulerunt* (c'est-à-dire le 82e canon *in Trullo*), *ut clarifice ostenderent quod, jam quando sexta synodus acta est, a priscis temporibus sacras imagines et historias pictas venerabantur.* Tarasius de Constantinople a probablement écrit au pape ce qu'il avait imaginé de raconter au second concile de Nicée, à savoir que cinq ou six ans après le VIe concile œcuménique, les Pères de cette assemblée avaient fait une addition aux actes ; Hadrien, et le VIIe concile œcuménique, paraissent avoir ajouté foi à cette assertion historique et chronologique. Toutefois, comme le pape ne voulait pas approuver tous les canons *in Trullo*, il approuva *quæ jure ac divinitus promulgatæ sunt.* Hadrien Ier paraît s'être conduit en ceci comme le firent plus tard Martin V et Eugène IV, lorsqu'il s'agit de confirmer les décisions des conciles de Constance et de Bâle. Ils usèrent d'expressions qui,

1. Dans Mansi, *op. cit.*, t. xii, col. 982 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iv, col. 19. Du reste, le *Liber pontificalis* se trompe (ou bien le concile romain sous Jean VIII) sur ce dernier point ; car, ainsi que nous l'avons vu au § 227, les patriarches d'Orient assistèrent au concile *in Trullo* et les Grecs acceptèrent, sans réclamation, les canons de ce concile, ainsi que le prouve le 1er canon du VIIe concile œcuménique. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. v, col. 86.

loin d'être une confirmation de tous les décrets portés par ces conciles, ne ratifiaient que certains d'entre eux.

Nous ne devons pas être surpris que le VII[e] concile œcuménique de Nicée, attribuant au VI[e] concile œcuménique les canons du concile *in Trullo*, ait parlé de ceux-ci dans le sens des Grecs, car ce VII[e] concile œcuménique fut composé presque exclusivement de Grecs. Il reconnut, dans son canon 1[er], ceux du concile Quinisexte, mais il ne faut pas oublier que les canons du VII[e] concile œcuménique n'ont pas non plus été approuvés par le Saint-Siège [1].

329. Derniers conciles du VII[e] siècle.

A l'époque du concile Quinisexte (en 691 ou 692), un grand concile dont parlent Bède [2] et saint Aldhelem, [3] se tint en Angleterre, sous l'excellent roi Ina de Wessex [4]. Ses décisions sont passées dans le code du roi Ina ; ce code nous apprend que, sans compter le roi et les grands du royaume (*aldermanni et seniores*), les évê-
[349] ques Heddi de Winchester et Erkenwald de Londres, *multaque congregatio servorum Dei*, assistèrent au concile. Il y avait bien certainement aussi le saint abbé Aldhelem de Malmesbury, ami et conseiller du roi, surtout dans les affaires de l'Église. Le concile porta les décisions suivantes :

1. Pagi, *Critica*, ad ann. 710, n. 2.
2. Bede, *Hist. Anglor.*, l. V, c. IX, *P. L.*, t. XCV, col. 241.
3. Aldhelem, *Epist. ad Geruntium regem*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 87.
4. Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, in-8, Oxford, 1871, t. III, p. 214, hésitent entre les dates 688 à 693 avec une préférence (*probably*) pour 690. Ils donnent ce titre : *Laws of Ine, king of Wessex, madeat a West-Saxon Witenagemot*; *so far as they relate to the Church.* On trouve, p. 218, une bibliographie. L'assemblée était moins un concile qu'une assemblée provinciale pour le Wessex seulement ; *Witenagemot.* L'état d'hostilité ouverte entre les royaumes du Kent et du Wessex (687-694) aurait empêché l'archevêque de Cantorbéry d'être présent à l'assemblée, à supposer qu'elle ne se soit pas tenue pendant la longue vacance de ce siège. Il paraît plus vraisemblable que ces lois ont été promulguées avant la mort de l'archevêque Théodore, survenue en 690. Après cette date, et durant la vie d'Erkenwald, on ne connaît aucun archevêque qui ait pu venir à l'assemblée. La présence d'Erkenwald et sa désignation par Ina comme *his bishop*, semblent impliquer que l'East-Saxony était à cette date soumise au Wessex. (H. L.)

1. Les clercs doivent observer leurs règles de vie.

2. Tout enfant doit être baptisé dans le délai de trente jours après sa naissance ; on observera cette règle sous peine d'une amende de trente *solidi*. Si l'enfant meurt sans baptême (après ces trente jours), les biens des parents seront confisqués.

3. L'esclave qui travaille le dimanche, par ordre de son maître, sera libre ; le maître payera une amende de trente *solidi*. L'esclave qui travaille le dimanche sans l'ordre de son maître sera fouetté, ou rachètera sa peau par une amende. L'homme libre qui travaille le dimanche, perdra sa liberté, et payera une amende de 60 *solidi* ; un prêtre payera le double.

4. Les redevances pour l'Église doivent être payées le jour de la Saint-Martin.

5. Quiconque cherche un asile dans une église ne doit être ni tué ni battu.

6. Défense de se battre en duel, ou de s'engager dans des querelles privées.

7. Les témoins et cautions qui mentent seront punis d'une amende de 120 *solidi*.

8. Les prémices des semences doivent être fournies d'après le bien que l'on habitait à Noël.

9. Quiconque tue un enfant qu'il a tenu sur les fonts baptismaux, ou quiconque tue celui par qui il a été tenu lui-même sur ces fonts sera traité comme meurtrier de ses parents, à moins qu'il ne se trouvât dans le cas de légitime défense. Le prix du rachat se règle d'après l'état de la victime. Pour le fils d'un évêque, on payera presque autant que pour le fils d'un roi [1].

Un nouveau concile se tint à Tolède, dans l'église de Saint-Pierre et Saint-Paul, le 2 mai 693. C'était le XVIe tenu dans cette ville ; il compta cinquante-neuf évêques, de toutes les provinces ecclésiastiques de l'Espagne [2], cinq abbés, trois représentants d'évêques absents et seize *comites* [3]. Le roi Egica parut en personne, et remit aux

1. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 56 sq ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1783.

2. La province de Narbonne n'y fut représentée que par deux évêques, Ervigius de Béziers et Suniagisidus de Lodève. Le 13e canon du concile explique pourquoi les autres ne s'y étaient pas rendus.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 693, n. 1-6 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 693, n. 2 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 135 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1327-1356 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1785 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 49 ; Aguirre, *Conc.*

évêques, selon l'usage traditionnel, un *tomus* indiquant les matières
[350] dont s'occuperait le concile. On devait avant tout répandre la foi orthodoxe, et fortifier les points de discipline dont l'observation laissait à désirer. Les évêques devaient avoir grand soin des églises de campagne, et y placer les prêtres nécessaires, afin que les juifs ne pussent dire, en raillant : « On a, il est vrai, fermé et détruit nos synagogues, mais on en a fait tout autant aux églises chrétiennes. » Il était, en outre, nécessaire de détruire les restes des superstitions païennes et le judaïsme, de punir les pédérastes et les conspirateurs contre le roi et contre l'État. Enfin le roi demandait aux évêques de juger avec impartialité et sans se laisser corrompre les affaires privées soumises à leur tribunal.

Dans ces dernières phrases, le roi Egica faisait allusion à l'affaire de Sisbert, archevêque de Tolède, qui avait ourdi une conjuration pour massacrer le roi et toute sa famille, probablement pour faire ensuite monter sur le trône un de ses parents, car il descendait d'une illustre famille des Goths. La conjuration fut découverte, Sisbert saisi et déféré au jugement du concile. Ferreras, l'historien de l'Espagne, croit que sa réunion n'avait pas d'autre motif [1] ; en effet, nous trouvons à la suite des actes du concile une lettre du roi engageant l'assemblée à punir le coupable de lèse-majesté. A l'exemple des autres conciles de Tolède, celui-ci inséra en tête de ses procès-verbaux une profession de foi détaillée qui développait, en particulier et d'une manière irréprochable, la foi orthodoxe à l'endroit du dyothélisme. Puis venaient les treize *capitula* suivants :

1. Les anciennes lois pour forcer les juifs à se convertir doivent être rigoureusement observées ; tout juif sincèrement converti sera dispensé de toute redevance due au fisc par les juifs, et sera complètement assimilé aux autres sujets du roi.

2. Les évêques, les prêtres et les juges doivent s'efforcer de détruire les restes du paganisme, consistant à vénérer les pierres, les arbres, les sources, à allumer des torches, à faire des sortilèges, à exercer la magie, etc. ; s'ils ne s'appliquent à détruire ces restes de paganisme, ils seront déposés pendant un an et excommuniés. Quant à ceux qui s'adonnent à de telles superstitions, et ne s'amendent pas, ils devront, si ce sont des personnages de distinction,

Hispan., t. IV, col. 320-340 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 59 ; Gonzalez, *Coleccion de canones de la Iglesia española*, Madrid, 1849, t. II, p. 553 sq. ; Bruns, *Bibl. eccles.*, t. I, p. 361. (H. L.)

1. Ferreras, *Hist. d'Esp.*, t. II, p. 456.

payer trois livres d'or, et s'ils sont d'une condition humble, on leur donnera cent coups de bâton.

3. Le progrès de la sodomie rend nécessaire la promulgation de [351]
peines sévères. Si un évêque, un prêtre ou un diacre se rend coupable de ce péché, il sera déposé et exilé à tout jamais. En outre, l'ancienne loi en vertu de laquelle les sodomites sont exclus de tous rapports avec les chrétiens, fouettés ignominieusement, tondus, et exilés, reste en vigueur. S'ils n'ont pas fait une pénitence suffisante on ne devra pas, au lit de la mort, leur accorder la communion [1].

4. Quiconque ayant voulu se suicider, en a été empêché, sera pendant deux mois exclu de tout rapport avec les catholiques, et de la communion.

5. Quelques évêques exigent trop de redevances des églises qui leur sont soumises, en sorte que quelques-unes d'entre elles ne peuvent subsister. Les évêques doivent employer pour la restauration des églises qui tombent en ruine, le tiers du revenu qui leur est attribué d'après l'ancien droit. Si les évêques abandonnent volontairement ce tiers, c'est alors à ceux qui sont placés dans ces églises à faire exécuter les réparations. L'évêque ne peut rien exiger des paroissiens en dehors de ce tiers, et il ne peut non plus donner à d'autres aucune portion du bien de l'église. On ne doit jamais confier plusieurs églises à un seul prêtre ; une église qui a dix *mancipia* (feux) doit avoir un prêtre pour elle ; si elle en a moins de dix, elle doit être réunie à une autre église (Caus. X, q. III, c. 3).

1. Nous verrons bientôt la fâcheuse réputation du roi Witiza, réputation à laquelle paraît avoir largement contribué la version hispano-latine de sa légende (*Chronique d'Alphonse III*, cap. VI, al. VIII). Ce fabuleux récit ne doit pas être adopté les yeux fermés. M. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, p. 212, a paru incliné à reprendre pour son compte la thèse de Mayans favorable à Witiza. Le P. J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, 1885, p. 145 sq., y est allé avec son entrain coutumier d'une justification éclatante ; dans l'intervalle M. Menendez Pelayo, *op. cit.*, t. III, p. 840, changea d'opinion. On a fait aux Goths une réputation si avantageuse qu'il faut reconnaître qu'elle est malaisée à soutenir. Le P. Tailhan s'y est appliqué de son mieux et il a abordé la question par son côté le plus délicat, les mœurs du clergé et des fidèles. La démonstration de l'étiage de la moralité par les canons conciliaires nous paraît assez sujette à discussion, mais elle est intéressante néanmoins et nous ne pouvions pas ne pas la signaler. Voir notamment J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue, Chronique rimée des derniers rois de Tolède*, 1885, p. 146-147. (H. L.)

2. Sur ce mot *mancipia*, voy. Du Cange, *Glossarium*, à ce mot. Du Cange

6. Certains prêtres ne se servent pas pour la messe de pain préparé tout exprès, mais se contentent de découper en rond un morceau de leur pain ordinaire (avec du levain), et s'en servent pour le sacrifice. A l'avenir, on ne devra plus agir ainsi, on ne devra placer sur l'autel, pour la consécration, qu'un pain entier et non des morceaux découpés, et en outre un pain préparé avec soin, mais pas trop volumineux, en un mot, une *modica oblatio*.

7. Dans les six mois après la tenue d'un grand concile provincial, chaque évêque doit réunir les abbés, les clercs et les laïques de son diocèse, pour leur en faire connaître les décisions (dist. XVIII, c. 17).

[352] 8. A raison des grands services rendus à l'Église et au peuple par le roi, tous les clercs et laïques jureront fidélité à sa descendance, et feront serment de ne se mêler à aucune conjuration ayant pour but de l'éloigner du trône. En outre, dans chaque église épiscopale et dans chaque église de campagne, on fera tous les jours, à la messe, des prières pour le roi et sa famille, exception faite le vendredi saint, car ce jour-là on ne célèbre pas de messe.

9. Sisbert de Tolède a voulu non seulement ravir au roi son royaume, mais encore le massacrer, lui et ses enfants, Flogellus, Théodomir, Liubilan, Liubigithon et Tecla, etc... Aussi l'avons-nous déposé, et notre sentence doit garder force de loi. Il sera en outre, conformément aux anciens canons, exilé, excommunié et privé de tous ses biens. Il ne pourra recevoir la communion qu'à la fin de sa vie [1].

10. Puisque les conjurations contre le roi et les crimes de lèse-majesté sont si fréquents, nous menaçons les coupables de peines sévères.

11. Remercîments à Dieu ! qu'il protège le roi !

12. Avec l'assentiment du peuple et du clergé, nous transférons à l'archevêché de Tolède Félix, archevêque de Séville, auquel le roi a déjà confié le gouvernement intérimaire du siège de Tolède. Nous transférons à Séville Faustin, archevêque de Braga, et à Braga, Félix, évêque de Portucala (Porto sur le Douero).

13. Les évêques de la Narbonnaise n'ayant pu se rendre au concile

entend par là les propriétés des esclaves des églises (*mancipia*) et de leurs familles.

1. Cf. *Concil. Toletana IV*, can. 75; *Toletana V*, can. 4; *Toletana VI*, can. 17, *Toletana X*, can. 2.

à cause de l'épidémie qui s'est déclarée dans leur pays [1], ils devront tenir à Narbonne un concile provincial, et y souscrire les présentes ordonnances.

Une conjuration tramée par les juifs espagnols avec leurs coreligionnaires d'Afrique, détermina le roi Egica à réunir un autre con- [353] cile général espagnol, dès l'année suivante, 694. Ce fut le XVII[e] concile de Tolède. Beaucoup d'évêques et de grands du royaume (nous ne savons ni leurs noms ni leur nombre, les signatures du concile ne nous étant pas parvenues) se réunirent le 9 novembre 694, dans l'église de Sainte-Léocadie, située dans un faubourg de Tolède [2], et après avoir récité, selon l'usage, le symbole de la foi, ils portèrent les huit canons ou *capitula* suivants :

1. Au commencement d'un concile tous les évêques doivent jeûner trois jours en l'honneur de la sainte Trinité, et s'entretenir pendant ce temps, en l'absence des laïques, de la doctrine de la foi et de l'amélioration des mœurs du clergé. On ne pourra vaquer à d'autres affaires que lorsque ce temps sera écoulé.

2. Au commencement du carême on devra, puisqu'il n'est pas permis de baptiser pendant ce temps, sauf en cas de nécessité absolue, sceller les fonts baptismaux du sceau de l'évêque, et ils resteront scellés jusqu'au dépouillement des autels, en la solennité de la *Cæna Domini*.

3. Le lavement des pieds, qui a lieu au jour de la *Cæna Domini*, est tombé en désuétude en quelques endroits ; il doit être rétabli partout.

4. Les clercs ne doivent ni affecter à leur usage ni vendre les vases sacrés, ni aucun autre ornement de l'église.

5. Quelques prêtres disent des messes des morts pour des vivants afin qu'ils meurent bientôt. Le clerc qui dira une pareille messe et celui qui la lui aura demandée seront l'un et l'autre déposés, bannis à tout jamais et excommuniés. On ne pourra leur donner la communion qu'au lit de mort.

6. On devra dire, toute l'année, pendant les douze mois, des

1. Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 227, prend à la lettre ce que dit ici le concile et croit que cet Erwige, dont nous avons parlé plus haut, n'était pas évêque de Béziers, dans la province de Narbonne, mais bien de Caldabria dans la province de Mérida. Il ne dit rien de Suniagisid, *episc. Laniobiensis*, ou plutôt *Latrebensis*, c'est-à-dire de Lodève.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 694, n. 5-8 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 694, n. 3 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 184 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1360-1376 ; Hardouin,

exomologèses (des litanies)[1], auxquelles on joindra des processions pour l'Église, pour le roi et pour le peuple, afin que Dieu pardonne à tous.

7. On renouvelle les anciennes lois concernant la sûreté de la famille royale.

8. Les juifs ayant ajouté à tous leurs autres crimes celui de vouloir renverser la patrie et le peuple, qu'ils soient sévèrement punis. Ils ont ourdi ces embûches après avoir reçu le baptême (pour la forme); ils se sont donc de nouveau montrés félons. Aussi tous leurs biens doivent-ils être saisis par le fisc, et eux-mêmes réduits pour toujours en esclavage. Ceux à qui le roi les donnera comme
[354] esclaves, devront veiller à ce qu'ils ne continuent pas leurs pratiques judaïques : on leur enlèvera leurs enfants dès l'âge de sept ans, afin de les marier plus tard avec des chrétiens.

Le roi confirma ces décrets.

Cette même année, en 694, Withred de Kent réunit à Beccanceld une assemblée qui a pris le nom de concile, mais qui fut plutôt une assemblée politique, où l'on prit des décisions sur les affaires de l'Église[2]. Elle fut présidée par le roi en personne; on comptait dans l'assemblée deux évêques du Kent : Britwald, archevêque de Cantorbéry (successeur de Théodore), et Tobi de Roffa (Rochester), avec cinq abbesses[3], plusieurs prêtres et beau-

Coll. concil., t. III, col. 1809 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 81 ; Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. IV, col., 340-350 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 93 ; Gonzalez, *Colection de canones*, t. II, p. 588 sq., Bruns, *op. cit.*, t. I, p. 381 (H. L.)

1. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Exomologesis*.

2. *Coll. regia*, t. XVII, col. 179 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1356-1361 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1805 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 77 ; Mansi, *Concilia*, Supplem., t. I, col. 520 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 87 ; Haddan and Stubbs, *Councils and eccles. documents*, t. III, p. 238-242 : *Privilege granted to the Churches and Monasteries of Kent by king Witred at a Kentish Witenagemot at Baccanceld* (*Bapchild near Sittingbourne in Kent*). La meilleure copie qu'on ait de cet acte ne porte pas de date ; l'année 694, donnée par l'*Anglo-Saxon Cronicle* semble moins une date certaine qu'une fixation approximative au début du règne de Withred. La seconde version de cet acte (Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. III, p. 242) adopte la date de la chronique anglo-saxonne. Toute la question tourne entre les dates extrêmes 696 et 716. Cf. Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. III, p. 241 ; Schrödl, *Das erste Jahrhundert der englischen Kirche*, p. 257 sq. (H. L.)

3. Sur la présence des abbesses dans les synodes anglais, voy. dans l'Introduction de cette *Hist. des conciles*, t. I, p. 23, le paragraphe ayant trait aux membres des conciles.

coup de grands du royaume. Le roi dit : « Au nom du Seigneur et de tous les saints, j'interdis à tous mes successeurs, à tous les préfets et laïques d'exercer un *dominium* sur les églises ou sur leurs biens. Lorsqu'un évêque, ou un abbé, ou une abbesse viennent à mourir, on doit notifier cette mort à l'archevêque, et avec son conseil et son assentiment choisir un digne successeur. Le gouvernement du roi n'a rien à voir dans tout cela. Sa mission est de nommer les comtes, les ducs, les princes, les juges, etc... La mission de l'archevêque est au contraire de gouverner les églises, d'établir des évêques, des abbés et des abbesses, et d'avoir soin que personne ne perde les brebis du Christ. » Enfin il accordait aux églises l'immunité des impôts et autres redevances ; elles ne devaient donner à l'État que des présents faits librement, quand elles le croyaient opportun.

En 697, ce même roi Withred réunit à Berghamsted un concile auquel assistaient Britwald, archevêque de Cantorbéry, et Gybmund, évêque de Rochester [1]. On comptait en outre dans l'assemblée plusieurs dignitaires de l'Église et de l'État. Elle porta vingt-huit canons connus sous le nom de *Judicia Withredi regis*.

1. Les églises ne doivent pas être soumises aux impôts, en revanche on priera pour le roi.

2. Quiconque porte atteinte au droit des églises sera passible d'une amende de 50 *solidi*, c'est-à-dire sera puni comme celui qui porte atteinte aux droits du roi. [355]

3. Les adultères doivent faire pénitence sous peine d'excommunication.

4. Les étrangers qui se conduisent en débauchés seront expulsés du pays.

5. Si le préposé d'un *pagus* se conduit en débauché, il sera passible d'une amende de 100 *solidi*.

6. Le *colonus* payera, pour la même faute, une amende de 50 *solidi*.

7. Si un prêtre a toléré cette faute, s'il a différé le baptême d'un

1. *Coll. regia*, t. xvii, p. 211 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 1376-1379 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1817 ; Coleti, *Concilia*, t. viii, col. 99 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xii, col. 111 ; Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, t. iii, p. 233-238 : *Ecclesiastical laws of Wihtred, king of Kent, made at a Kentish Witenagemot held at Berghanstede* (Bersted, près Maidstone). (H. L.)

malade, ou s'il s'est enivré au point de ne pouvoir remplir ses fonctions, il sera déposé.

8. On ne doit pas accorder d'asile à un tonsuré qui vagabonde çà et là.

9. Un esclave affranchi à l'autel, devient libre ; toutefois l'affranchi et l'*æstimatio capitis* continueront à faire partie de l'héritage.

10. Lorsque, sur l'ordre de son maître, un esclave travaille entre les (premières) vêpres du dimanche et celles du lundi (c'est-à-dire du samedi soir au dimanche soir), son maître devra payer une amende de 80 *solidi*.

11. Si l'esclave travaille de sa propre volonté, il devra payer à son maître 6 *solidi*, ou bien il sera battu[1].

12. Si un homme libre travaille en temps prohibé, il sera puni par le carcan (*collistrigium*).

13. Quiconque sacrifie au démon sera puni par la confiscation des biens et par le *collistrigium*.

14. Un esclave qui offre un pareil sacrifice payera une amende de 6 *solidi*, ou bien sera battu.

15. Quiconque donne de la viande à manger à son esclave, un jour de jeûne, devra se racheter lui-même du carcan.

16. Si l'esclave a, de son propre mouvement, mangé de la viande, il payera une amende de 6 *solidi*, ou bien il sera battu.

17. La parole de l'évêque ou du roi vaut un serment.

18-24. Prescriptions sur la manière de se justifier par serment.

25. Quiconque tue un laïque en flagrant délit de vol, n'a aucune amende à payer.

26. Un homme libre, saisi tandis qu'il tient encore dans ses mains
[356] le bien volé, peut être tué par le roi, ou vendu au delà des mers, à moins qu'il ne rachète au roi sa vie. Celui qui l'aura livré recevra la moitié ; si quelqu'un tue le voleur, il donnera une compensation de 70 *solidi*.

27. Un esclave qui vole doit être puni par une amende de 70 *solidi* payés par son maître qui a laissé voler, ou bien l'esclave sera vendu au delà des mers.

28. Un étranger errant doit être regardé comme un voleur.

Les anciens manuscrits ajoutent à ces canons dix autres ordonnances sur la compensation des crimes commis contre l'Église et

1. *Cute privari*, c'est-à-dire *fustibus cædi*. Cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Cutis*.

contre les clercs. Mais ces manuscrits ne donnent pas la provenance de ces ordonnances.

Un concile qui se tint à Auxerre, en 695, fixa l'ordre dans lequel les clercs des églises particulières et des couvents devaient célébrer le service divin dans l'église cathédrale de Saint-Étienne [1].

Le prétendu concile d'Utrecht, tenu en 697, est une invention du pseudo-Marcellin [2].

Enfin nous avons parlé du concile tenu à Aquilée, vers 700 [3].

330. Conciles tenus en Occident dans les vingt-cinq premières années du VIII[e] *siècle.*

Au commencement du VIII[e] siècle (vers l'an 701), se tint le XVIII[e] et dernier concile de Tolède [4], sous le roi Witiza, et sous Gondéric, archevêque de Tolède. Les actes en sont perdus. Witiza, élevé depuis peu sur le trône, était encore zélé pour le bien, mais il tomba peu de temps après dans la débauche. Non seulement il ne rougit pas de déshonorer un grand nombre de femmes et de filles, mais il publia une loi accordant aux maris autant de concubines qu'il leur plairait, et il abolit le célibat des prêtres. L'archevêque Gondéric, lui ayant fait des représentations, fut déposé, et remplacé

1. Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 95 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 107. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 697, n. 8-9 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 697, n. 2 ; *Coll. regia*. t. XVII, col. 210 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1376 ; Hardouin, *Coll. Concil.*, t. III, index ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 97 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 109. (H. L.)

3. Voir § 283.

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 701, n. 15 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 225 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1386 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 701, n. 4 ; Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, index ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 111 ; Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. IV, col. 351 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 163. A propos du canon 3[e] du XVI[e] concile de Tolède nous avons indiqué quelques doutes relativement à la mauvaise réputation du roi Witiza. Ce n'est pas le lieu, à propos d'un concile dont les actes sont perdus, d'entamer l'apologie de ce prince et l'histoire de la ruine de la monarchie espagnole ; on trouvera l'exposition complète des faits et une appréciation généralement juste dans J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, in-fol., Paris, 1885, p. 151 : Witiza-Histoire ; p. 159 : Witiza-Légende ; p. 167 : Rodrigue-Histoire ; p. 199 : Rodrigue-Légende. (H. L.)

par Sindered, ami du roi, qui opprima les meilleurs clercs. La corruption et la débauche firent de rapides progrès ; mais le mécon-
[357] tentement contre ce mauvais roi grandit aussi de jour en jour, si bien qu'une partie de la nation élut roi le prince Rodrigue, fils du duc Théodofrid. La guerre civile amena, en 710, la mort de Witiza ; ses fils, écartés du trône par Rodrigue, appelèrent en Espagne les Sarrasins, et livrèrent ainsi, pour des siècles, ce pays aux infidèles [1].

Nous trouvons, à cette époque, un assez grand nombre de conciles anglais, peu importants, il est vrai. Nous avons vu [2] que Wilfrid, archevêque d'York, avait été réintégré sur son siège, après sa réconcialition avec Théodore, archevêque de Cantorbéry. Mais ses ennemis n'eurent pas de repos qu'ils n'eussent tourné contre lui Aelfrid, roi de Northumbrie. C'est ainsi que ce roi détacha, de sa propre autorité, le monastère de Ripon de l'archevêché d'York, et l'érigea en évêché. Wilfrid, redoutant la discussion avec le roi, préféra fuir en Mercie, où il obtint l'évêché de Lichfield. Le roi Aelfrid convoqua alors à Nesterfield, en Northumbrie, un concile présidé par Britwald, archevêque de Cantorbéry, et ennemi de Wilfrid [3]. On avait persuadé à ce dernier, par la promesse d'une enquête impartiale, de se rendre au concile ; mais dès le début, ni les paroles amères ni les reproches ne lui furent épargnés ; les deux évêques Boso et Jean se distinguèrent dans ces attaques ; ils avaient autrefois reçu des parties de l'évêché d'York pour leur servir à eux-mêmes de diocèses, mais avaient dû les rendre ensuite à Wilfrid.

Lorsqu'on demanda à celui-ci s'il voulait obéir aux ordonnances de Théodore, archevêque de Cantorbéry, il répondit avec beau-

1. Ferreras, *op. cit.*, p. 493 sq.
2. § 325.
3. Estrefeld, Onestrefeld ou Ædswinapath. Cette localité est généralement identifiée avec Nosterfield près de Ripon ; peut-être cette identification n'a-t-elle d'autre fondement que la désinence du mot. Il semble que le lieu de réunion du concile ait été Austerfield, près Bawtry. Le ms. de Fell porte Onestrefelda ; les évêques du concile de Northumbrie, en 705, disent Estrefeld. Sur la date de ce concile, il ne peut y avoir de doute puisque, d'après les propres paroles de Wilfrid au concile, c'est vingt-deux ans après l'année 680, soit en 702, et *quadraginta prope annos* depuis sa consécration épiscopale 664-702. Le texte de la *Vita Wilfridi*, c. XLV-XLVII, relatif à ce concile, se trouve dans Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, Oxford, 1871, t. III, p. 251-254. (H. L.)

coup de présence d'esprit : « A celles qui sont d'accord avec les saints canons ; » car il comprit bien que l'on ne voulait employer contre lui que les premiers décrets de Théodore et non pas ceux qui avaient été portés en dernier lieu. Une violente discussion s'engagea ; Wilfrid reprocha à ses adversaires de ne pas tenir compte, depuis vingt-deux ans, des ordonnances des trois papes Agathon, Benoît et Serge, et on revint constamment sur ce que Théodore avait fait durant le temps de leur conflit. Sur ces entrefaites le roi Aelfrid entra en fureur, et déclara vouloir enlever de vive force à Wilfrid tout ce qu'il possédait. L'archevêque Britwald approuvait cette mesure ; mais les autres adversaires de Wilfrid la trouvèrent trop sévère à l'égard d'un homme d'une telle réputation. Aussi ces évêques engagèrent-ils Wilfrid à se contenter du monastère de Ripon, et à vivre en paix, après avoir renoncé par écrit à son évêché et à toutes ses autres possessions. Wilfrid repoussa [358]
énergiquement cette proposition, et répondit : « Comment pouvez-vous m'engager à tirer le glaive contre moi-même, et à me condamner ? Ne serait-ce pas porter par là atteinte à mon honneur épiscopal, demeuré intact pendant quarante ans ? » Il rappela ses services, le rétablissement en Northumbrie de la véritable manière de célébrer la Pâque, l'introduction du chant des antiennes et de la règle de saint Benoît. Maintenant qu'il avait soixante-dix ans, on lui demandait de se condamner lui-même. Il en appelait au pape.

Et Wilfrid, soutenu par Ethelred, roi de Mercie, se rendit à Rome où le pape Jean VI (703-704) réunit un concile pour examiner sa cause. Wilfrid remit au pape un mémoire contenant le récit abrégé de ce qui s'était passé, demandant au pape d'examiner la cause, et de lui donner une lettre pour Aelfrid, roi de Northumberland, afin qu'il fût rétabli dans ses droits. Dans le cas où sa réintégration dans l'évêché d'York aurait été trop désagréable au roi, il demandait qu'on lui laissât au moins les deux monastères de Ripon et de Hagulstad, fondés par lui dans son propre diocèse. Il se déclarait enfin tout disposé à obéir aux ordonnances de l'archevêque Britwald qui ne seraient pas en opposition avec les décisions portées antérieurement à son sujet par les papes [1].

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 705, n. 4-8, 12 ; *Coll. regia*, t. xvii, col. 227 ; Labbe, *Concilia*, t. vi, col. 1388-1389 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, index ; Coleti, *Concilia*, t. viii, col. 113 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xii, col. 166 ; Jaffé, *Regest. pont. rom.*, 2e édit., p. 246. Haddan and Stubbs, *Councils and eccles. documents*, t. iii, p. 256-262, adoptent la date 704. En effet, à ce concile

Les ambassadeurs de Britwald, qui assistèrent aussi à ce concile romain, avaient raconté que dans le concile anglais tenu à Nesterfield, Wilfrid avait refusé d'obéir à l'archevêque de Cantorbéry ; mais chacun put se convaincre de la fausseté de l'accusation. Les Romains firent aussitôt remarquer que, d'après l'ancien droit, les accusateurs qui n'avaient pu prouver leur premier chef d'accusation n'étaient pas admis à prouver les autres ; on consentit toutefois, par égard pour Britwald, à faire une exception et à examiner toutes les accusations, ce qui eut lieu dans soixante-dix sessions qui pri-
[359] rent quatre mois, et donnèrent des résultats pleinement favorables à Wilfrid [1]. C'est ce que nous apprend la lettre du pape Jean VI (et non Jean VII, comme disent à tort les collections des conciles) aux rois Aelfrid de Northumberland, et Ethelbert de Mercie ; on y lit ces paroles : « Comme les deux évêques Boso et Jean, dont les prétentions opposées à celles de Wilfrid étaient le point principal de l'affaire, n'ont pas paru à Rome, on n'a pu prononcer une sentence définitive ; mais il est ordonné à Britwald de tenir un concile avec Wilfrid, et d'y convoquer Boso et Jean, pour obtenir un compromis entre leurs prétentions réciproques ; si ce compromis ne

* Wilfrid était évêque depuis *XL et eo amplius annos*, par conséquent 664-704. Eddius, *Vita Wilfridi*, c. LI. Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. XIX, dit de son côté *quadraginta prope annos*. Ethelred de Mercie était roi au moment où Wilfrid quitta l'Angleterre (Eddius, *op. cit.*, c. XLVI), il était abbé à l'époque de son retour (Bède, *loc. cit.*) ; or Ethelred abdiqua en 704, avant le 13 juin (cf. Kemble, *Codex diplomaticus ævi saxonici*, p. LII) ; Hickes, *Thesaurus*, t. III, p. 262, n. 77 ; J. M. Lappenberg, *A history of England under the anglo-saxon kings*, in-8, London, 1845, t. I, p. 223 ; enfin William de Malmesbury dit que Wilfrid avait soixante-dix ans quand il passa la mer (634-704). (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 705, n. 6, a identifié ce synode avec celui que tint le pape Jean VII, pour déterminer ce qui lui déplaisait dans les canons *in Trullo*. Mais il n'est pas certain que Jean VII ait réellement tenu ce concile (Anastase ne dit pas qu'il se soit vraiment tenu) ; de plus la sentence rendue en faveur de Wilfrid a été prononcée sous le pontificat de Jean VI, et non sous celui de Jean VII. Pagi, *Critica*, ad ann. 704, n. 8 ; 705, n. 4-12. [Ces querelles entre saints valent toujours la peine d'être étudiées de près. Le personnage de Britwald semble ici en assez mauvaise posture, il n'est donc pas inutile de mettre en mesure de s'éclairer à son sujet : *De sancto Brithwaldo seu Bertæaldo archiepiscopo Cantuariensi*, dans *Acta sanct.*, janv. t. I, col. 597-598 ; Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, in-8, Oxford, 1871, t. III, p. 228-310 ; Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, 1672, t. III, part. 1, col. 528-529 ; 2e édit., col. 495-496 ; W. Stubbs, dans *Dictionary of christian Biography*, t. I, au mot *Brithwald*. (H.L.)]

pouvait aboutir, ils devaient tous venir à Rome, pour que l'affaire fût soumise à une nouvelle enquête. »

Wilfrid voulait rester à Rome, et y terminer ses jours en paix sans plus contester contre ses ennemis ; mais le pape lui ordonna de retourner chez lui. Wilfrid obéit, et, dès son retour, l'archevêque Britwald se réconcilia avec lui. Wilfrid se rendit ensuite dans le royaume de Mercie, où il reçut l'accueil le plus favorable tant de l'ancien roi Ethelred, qui avait, sur ces entrefaites, quitté le trône pour se faire moine, que du nouveau roi Conred. Par contre, le roi Aelfrid de Kent ne se décida à se soumettre aux ordres du pape qu'au cours d'une grave maladie dont il mourut en 705.

Un peu plus tard, et après la défaite de l'usurpateur Edulf, il se tint un concile à Nithfluss dans le Northumberland, sous le gouvernement d'Osred, roi mineur de Kent, fils d'Aelfrid [1]. Dans ce concile, réuni en 705 par Britwald, on publia la lettre du pape, et suivant sa teneur, on mit les évêques Jean et Boso dans l'alternative de céder leurs diocèses à Wilfrid, ou d'aller défendre leur cause à Rome. S'ils se refusaient à prendre l'un ou l'autre parti, ils devaient être excommuniés. Deux évêques opposant à ces propositions des fins de non-recevoir, l'abbesse Elfléda de Streneshald, sœur d'Aelfrid, fit la déclaration suivante : « Voici le testament de mon frère : il a déclaré en ma présence que s'il guérissait, il exécuterait fidèlement les ordres du pape ; il est mort avant d'avoir accompli cette promesse, c'est à son successeur à la tenir. » Le prince Bertrid, tuteur du jeune roi, déclara adhérer pleinement à ces paroles. Les adversaires durent alors céder et on parvint à réconcilier les deux partis ; Wilfrid reçut ses deux meilleurs monastères, Ripon et Hagulstad (ce dernier monastère était aussi un évêché) [2], et mourut quatre ans plus tard, en 709 [3].

1. *Coll. regia*, t. XVII, col. 230 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1389-1393 ; Pagi, *Crit. Annal. Baronii*, ad ann. 705, n.10-12 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1825 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 115 ; Wilkins, *Conc. Britann.*, t. I, col. 67-68 ; Mansi, *Concilia*, Supplem., t. I, col. 524 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 168 ; Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiast. documents*, t. III, p. 264 ; *Northumbrian Synod on the Nidd*. La date de 705 ne fait pas de difficulté. (H. L.)

2. York tomba en partage à Jean, et Boso mourut précisément à cette époque.

3. Les actes de ces trois synodes de Nesterfield, de Rome et de Nithfluss se trouvent, assez peu distincts les uns des autres, dans Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 158-174 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1822-1828. Ils sont tirés pour la

[360] Il s'est tenu également en Angleterre, à cette même époque, six autres conciles de moindre importance, et sur lesquels nous n'avons que très peu de renseignements. Le premier, en 705, dans le royaume de Mercie, confia au savant et saint abbé Aldhelem, de Malmesbury, la mission de composer un écrit contre la manière défectueuse dont les anciens Bretons calculaient la fête de Pâques [1].

On mentionne dans un acte de donation de saint Aldhelem un concile tenu près de la Nodder (maintenant Adderbourn) [2].

Dans le III[e] concile tenu dans le Wessex, sous le roi Ina, après la mort de l'évêque Hedda, qui avait tout le Wessex sous sa juridiction, et Vintonia (Wincester) pour résidence, le diocèse fut partagé en deux : le diocèse de Vintonia, qui fut donné à Daniel, et celui de Scirburnia (Sherburn), qui fut donné à Aldhelem.

Il ne faut pas confondre avec ce concile celui qui se tint sous le roi Ina, et divisa l'évêché de Vintonia. Bède [3] nous apprend à ce sujet qu'à la suite de guerres, les Saxons de l'Est avaient été dépouillés de leur évêché (Londres) et soumis à l'évêque des Saxons de l'Ouest, qui résidait à Vintonia. Cette union fut rompue par un concile qui se tint probablement en 711. Un autre concile anglais qui se tint sous le roi Ina, vers l'année 708, fut occasionné par une rébellion soudaine, et tout se passa avec tant de précipitation qu'on ne put y convoquer Britwald. Afin de réparer

plupart de l'ancienne biographie de saint Wilfrid par Eddius, etc. Cf. Schrodl, *op. cit.*, col. 260-271 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 702, n. 3-6 ; 704, n. 8-9 ; 785, n. 4-12.

1. Cf. *Hist. des conciles*, t. I, § 37. Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. III, p. 267, indiquent en 704, un concile (tenu peut-être à Cloveshoë), dans lequel on décréta sous peine d'excommunication la division de l'évêché de Wessex. Quant au concile relatif à Aldhelem, cf. Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. III, p. 268-273. On trouvera dans le même recueil une série de conciles ou de *Witenagemot* tenus à la même époque, p. 273-275 ; pour le concile tenu dans un lieu voisin de la Nodder (dans le Wiltshire ?), cf. *ibid.*, p. 276. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, col. 167 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1823.

3. Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVIII, *P. L.*, t. XCV, col. 258 La chronologie adoptée pour ces conciles anglo-saxons est un peu différente dans Haddan and Stubbs, *Councils and eccles. docum.*, t. III, p. 295 sq. Voici les titres qu'ils donnent : 709: *Council said to have been held at Alcester to consecrate Evesham Abbey* (p. 283). — 710-716 : *Synod of Wessex, incerti loci, by which Winfrith (S. Boniface) was sent to consult archbishop Brithwald upon a subject unnamed* (p. 296). — 711 (après 709, année de la mort d'Aldhelem ; la date 711 ne se réclame que du seul Matthieu de Westminster) *Council, incerti loci, which established the Set of Selsey, afterwards removed to Chichester*, Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 175. (H. L.)

cette omission involontaire, le roi et le concile députèrent à l'archevêque le moine Winfrid (plus tard apôtre des Germains), pour lui faire connaître ce qui s'était passé [1]. Enfin le concile qui se tint à Alne, en 709, confirma les donations faites au couvent d'Evesham [2].

Les écrivains modernes parlent d'un concile qui se serait tenu à Londres, en 712, et qui est complètement inconnu aux auteurs anciens. Ce concile aurait introduit dans l'Église anglaise le culte [361] des images. Egwin, évêque de Vigornia (Worcester), avait, à la suite d'une vision, placé dans son église une image de Marie. Cet acte aurait surpris et fait l'objet d'un recours à Rome, le pape Constantin aurait alors envoyé un légat en Angleterre pour réunir un concile qui se montra favorable à la vénération des images. Ce récit invraisemblable est démenti par ce que rapporte Bède au sujet de saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre, qui faisait porter devant lui et devant ses compagnons une image peinte du Rédempteur [3]. On peut élever des doutes aussi fondés au sujet d'un autre concile anglais tenu à l'occasion du prétendu mariage d'Ina avec Gwala, et qui aurait permis les mariages entre Anglo-Saxons, Bretons et Scots [4].

Tout aussi supposés sont quatre conciles allemands, deux à Tongres et deux à Liège, tous les quatre célébrés par l'évêque saint Hubert de 708 à 756. On sait que Hubert transféra à Liége l'évêché de Tongres, qui depuis quelque temps était à Maestricht [5]. Hartzheim [6] a réuni les quelques détails fournis sur ces quatre prétendus conciles allemands ; Binterim [7] en parle aussi, mais la déclaration formelle de saint Boniface, l'apôtre de la Germanie [8], assurant qu'il ne s'était pas tenu de synode (provincial) depuis

1. Mansi, *op. cit.*, col. 174.

2. Mansi, *op. cit.*, col. 187.

3. Bede, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxv, *P. L.*, t. xcv, col. 55 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. xii, col. 209. [Nulle mention de ce concile dans Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. iii. (H. L.)]

4. Mansi, *op. cit.*, col. 210 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1847 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 740, n. 2. La femme d'Ina qui l'accompagna à Rome après son abdication s'appelait Ethelburga.

5. Voir plus haut § 284 ; Ch. de Smedt, *De S. Huberti diœcesi*, dans *Acta sanct.*, nov. t. i, p. 782. (H. L.)

6. Hartzheim, *Conc. Germaniæ*, t. i, p. 31 sq.

7. Binterim, *Deutsche Concilien*, t. ii, p. 11 sq.

8. S. Boniface, *Epist.*, li, *Ad Zachariam*. La conclusion du P. Ch. de Smedt,

quatre-vingts ans dans le pays franc, montre bien que ces quatre conciles de Tongres et de Liége n'ont pas eu lieu, car on les donne comme ayant été plus que des synodes diocésains.

Le second concile de Tongres, par exemple, aurait compté plus
[362] de trente évêques ; le second concile de Liége, tenu en 726, aurait été motivé par des querelles sur les images, querelles dont l'existence est bien invraisemblable à cette date dans le diocèse de l'évêque Hubert. Ce concile de Liége aurait accepté les décisions prises par un concile romain tenu sous Grégoire II, et dont l'existence n'est aussi rien moins que certaine.

On célébra en 715 à Vicovalari, dans le royaume des Lombards, un concile pour trancher un différend entre les évêques d'Arezzo et de Sienne, au sujet de la délimitation de leurs frontières respectives [1].

On ne saurait accepter ce que rapporte le pseudo-Marcellin, à savoir qu'après la mort de Ratbod, roi des Frisons, survenue en 719, saint Boniface aurait tenu à Utrecht un concile avec Willibrord, Suidber et d'autres évêques et prêtres [2].

Un concile romain tenu le 5 avril 721, sous le pape Grégoire II, dans la basilique de Saint-Pierre, porta les dix-sept canons suivants pour l'amélioration des mœurs :

1. Quiconque épouse la femme (c'est-à-dire la veuve) d'un prêtre; 2. ou une diaconesse ; 3. ou une nonne ; 4. ou sa commère ; 5. ou la femme de son frère ; 6. ou sa nièce ; 7. ou sa belle-fille ou sa belle-mère ; 8. ou son beau-fils ; 9. ou une parente, ou la femme d'un parent, qu'il soit anathème. 10. Si quelqu'un enlève une veuve ; 11. ou une jeune fille qui n'est pas sa fiancée pour en faire sa femme, quand même celle-ci y consentirait, qu'il soit anathème. 12. Il en sera de même pour celui qui s'adonne aux superstitions ; 13. et pour celui qui viole les droits de l'Église apostolique, sur les jardins d'oliviers qui sont sa propriété. 14. Hadrien qui a épousé la diaconesse Epiphania est frappé d'anathème ; 15. Epiphania aussi ;

De synodis quæ a S. Huberto congregata feruntur, dans *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 792-793, est identique à celle de Hefele : *In summa itaque concludendum est nullo testimonio probabili niti quæcumque de synodis a S. Huberto celebratis leguntur apud Hartzheim.* (H. L.)

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 251 sq.

2. Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1879 ; Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 260. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1904, t. I, p. 520, fixe au 21 avril 742 l'*erste deutsche Synode*. (H. L.)

16. et celui qui les a aidés (à conclure ce mariage). 17. Il en sera de même pour tout clerc qui laisse croître ses cheveux.

Les c. 10, 11 et 12 de ce concile sont cités dans le Décret de Gratien (caus. XXVII, q. II, c. 11 et 12 ; caus. XXXVI, q. II, c. 5 ; caus. XXVI, q. VI, c. 1).

Les actes de ce concile furent signés par le pape, par dix-neuf évêques italiens, et trois évêques étrangers : Sindred, archevêque de Tolède, qui était en fuite à cause des Maures, Sédulius de Bretagne et Fergustus d'Écosse ; il y avait aussi à ce concile beaucoup de prêtres romains et de diacres [1].

Sous ce même pape Grégoire II, Corbinien, fondateur de l'évêché de Freising (Bavière), vint à Rome et demanda à résigner son évêché. Le pape réunit, en 724, un concile romain auquel assista Corbinien ; on trouva plus utile qu'il continuât ses fonctions. Corbinien se soumit à cette décision. Tel est le récit de son biographe [363] Aribo [2].

331. Le monothélisme reparaît en Orient pour disparaître peu après.

En 711, se produisirent en Orient divers changements, qui sont ainsi racontés par le diacre de Constantinople et bibliothécaire Agathon : « Le VIe concile œcuménique avait rétabli l'ordre et la tranquillité ; mais Satan ne laissa pas durer ce calme. L'empereur Justinien II fut massacré à Damaticum en Bithynie, par son armée en révolte, et les rebelles lui donnèrent pour successeur un certain Bardanès, exilé dans cette ville pour cause d'usurpation. Il prit le nom de Philippicus. Ainsi qu'il le rapporte lui-même, il avait été élevé dans le monothélisme par ses parents, et encore plus par le fameux abbé Étienne. A son arrivée à Constantinople, avant même son entrée, il fit enlever du palais impérial l'image du VIe

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 721, n. 1-5 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 721, n. 1 ; *Coll. regia*, t. XVII, col. 299 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1454-1459 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 185 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 261 ; Jaffé, *Regest. pont. roman.*, 2e édit., p. 250. (H. L.)

2. *Coll. regia*, t. XVII, col. 309 ; Labbe, *Concilia*, t, VI, col. 1459-1460 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 191 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 257 ; Jaffé, *op. cit.* 2e édit., p. 251. (H. L.)

concile œcuménique qui se trouvait entre la quatrième et la sixième *schola* [1]. Il fallut réintégrer dans les diptyques les noms de Serge, d'Honorius, et des autres excommuniés, leurs portraits furent remis à leur ancienne place. L'exemplaire des actes du VIe concile œcuménique écrit par le diacre Agathon, et conservé au palais, fut brûlé ; l'empereur poursuivit et exila plusieurs orthodoxes, surtout ceux qui n'avaient pas voulu signer le *tomus* publié par son ordre pour la condamnation du VIe concile œcuménique [2]. Dans cette phrase, le diacre Agathon fait allusion au concile que réunit le nouvel empereur en 712. Il avait déposé et envoyé dans un couvent Cyrus, patriarche orthodoxe de Constantinople, et donné son siège à Jean. D'accord avec ce Jean, et avec quelques autres évêques, notamment Germain de Cyzique, et André de Crète, Philippicus fit rejeter expressément par ce conciliabule le VIe concile
[364] œcuménique et adopter la doctrine du monothélisme. Malheureusement beaucoup d'évêques orientaux furent assez faibles pour adhérer à de pareilles résolutions.

L'empereur Philippicus envoya une *sacra* au pape Constantin, pour lui demander son adhésion au nouveau décret ; mais le pape les condamna, *cum apostolicæ Sedis consilio*, au rapport du *Liber pontificalis*. Peut-être le pape a-t-il, dans cette circonstance, tenu un concile à Rome : le *Liber pontificalis* raconte aussi que le peuple romain, plein de zèle pour l'orthodoxie, avait fait placer dans l'église de Saint-Pierre un tableau représentant les six conciles œcuméniques, tandis qu'il manifestait toute sa répugnance pour les portraits de l'empereur, comme étant ceux d'un hérétique. On dut même enlever ses portraits des églises, et son nom fut rayé des diptyques.

Ces efforts pour ressusciter le monothélisme ne durèrent que deux ans, car le jour de la Pentecôte 713, Philippicus fut déposé à la suite d'une sédition militaire, et on lui creva les yeux. Ce même jour de la Pentecôte, Philartémius, qui prit le nom d'Anastase II, partisan de l'orthodoxie, fut proclamé empereur. Il fut

1. *Scholæ palatinæ*, c'est-à-dire *cohortes variæ ad palatii principis custodiam destinatæ*. Du Cange : par conséquent, *salle des gardes du corps*.

2. Voy. l'ἐπίλογος d'Agathon, dans Combéfis, *Novum auctuar.*, t. II, et Baronius, *Annales*, ad ann. 712, n. 3-7 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 711, n. 5 ; ann. 712, n. 1-7 ; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1401-1420 ; Coleti, *Concilia*, t. VIII, col. 129 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. III, col. 1542, 1834 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 190 ; Walch, *Ketzerhistorie*, t. IX, p. 449-468. (H. L.)

couronné par le patriarche Jean. A cette occasion, le VI[e] concile œcuménique fut solennellement acclamé par le clergé et le peuple : on remit en place le tableau qui représentait ce concile, et en revanche on écarta les images de Philippicus et de Serge. Le patriarche Jean noua alors des relations avec Rome et envoya au pape cette lettre synodale qui nous a été conservée dans l'ἐπίλογος d'Agathon, et dans laquelle il dit que sa conduite antérieure était une pure *économie*, c'est-à-dire avait consisté dans de prudentes concessions ; il proteste du reste de son orthodoxie, et ajoute que l'empereur avait, il est vrai, brûlé l'exemplaire des actes synodaux qui se trouvait dans son palais, mais que lui (Jean) avait conservé celui des archives patriarcales.

La nouvelle de la déposition de Philippicus et de l'avènement d'Anastase causa à Rome une grande joie, d'autant plus que ce dernier s'était hâté d'envoyer au pape, par l'entremise de son exarque de Ravenne, une *sacra* pour protester de son attachement à la doctrine orthodoxe [1]. Le patriarche Jean étant mort en 715 [2], Germain, alors évêque de Cyzique, et tout dévoué à l'orthodoxie, fut choisi pour lui succéder dans un concile qui se tint à Constantinople en 715. Le nouveau patriarche se hâta de réunir un autre concile de Constantinople en 715 ou 716, dans lequel il affirma la doctrine des deux volontés et des deux énergies et renouvela les anathèmes contre Serge, Cyrus, Pyrrhus, Pierre, Paul et Jean [3]. [365]

1. Tel est le récit du *Liber pontificalis* dans Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 180.
2. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 714, n. 1, 2 ; il n'a pas été déposé, ainsi que l'a dit Zonaras.
3. *Libellus synodicus*, dans Mansi, *op. cit.*, col. 255 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1542. Le nom de Jean a été introduit à tort par le *Libellus synodicus*. Ce même *Libellus* appelle aussi à tort l'empereur régnant alors Apsimar, au lieu de Artemius ou Anastasius. Cf. Walch, *op. cit.*, p. 471.

M.-R. Leroy, 185, rue de Vanves Paris.